THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
PH. R. HUGENHOLTZ, A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

ZEVENTIENDE JAARGANG.

LEIDEN,
S. C. VAN DOESBURGH.
1883.

X 272
T789
v. 17-18

INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

Bladz.

Dr. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, De Critiek van den tekst des Nieuwen Testaments. (S. S. de Koe, De Conjecturaal-critiek en het Ev. naar Johannes) . . . . 588.

Dr. F. W. B. VAN BELL, Het gebied der wijsgeerige zedenkunde. . 613.

Dr. A. H. BLOM, Verklaring van τὰ στοιχεῖα τοῦ κοσμου in het N. V. 1.

——————— De auteur van de Apokalypse. . . . . 245.

——————— De verklaring van I Petrus IV, 1. . . . . . . 450.

Dr. A. BRUINING, Een nieuwe wijsbegeerte van den godsdienst. (Ed. v. Hartmann, Die Religion des Geistes. . . . . 401.

Dr. S. CRAMER, Het protestantsch beginsel een voorwerp van nieuw onderzoek. . . . . 287.

JOHS. DYSERINCK, Kritische scholiën bij de vertaling van het Boek der Spreuken. 577.

Dr. PH. R. HUGENHOLTZ, Nabetrachtingen. I. Godsdienst en geschiedenis. . . . . 153.

II. De rechtvaardiging van het geloof in God . . . . . . 239.

III. Godsdienst en godsdienstwetenschap. . . . . 358.

——————— Naar aanleiding van twee verhandelingen over A. R. Vinet (van F. L. Fréd. Chavannes en Dr. J. Cramer) . . . . 640.

Dr. A. KUENEN, Qohéleth . . . . 113.

18429

Bladz.
Dr. A. D. LOMAN, Quaestiones Paulinae, 4e Stuk. 2e Vervolg en Slot van het eerste Hoofdstuk . . . . 14.
Aanteekeningen . . . . 52.
Naschrift . . . . 56.
J. A. M. MENSINGA, Het getuigenis van Flavius Josephus over Jezus. 145.
Dr. H. U. MEYBOOM, Jezus en Paulus in de Apokalypse . . . . 58.
Dr. H. OORT, Joden en Christenen op het eind der eerste eeuw. . 509.
Dr. J. J. PRINS, Hand. XV en Gal. II. . . . . 440.

II. Boekbeoordeelingen.

F. Delitzsch, Kritische Studiën over de 5 Boeken van Mozes. Uit het HD. vertaald door F. W. Stutterheim, door Dr. A. KUENEN . . . . 188.
Wilh. Glock, Die christliche Ehe und ihre modernen Gegner, door W. J. MANSSEN. . . . . 468.
R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, door Dr. W. C. VAN MANEN . . . . 377.
E. Menegoz, Le péché et la rédemption d'après Saint Paul, door Dr. A. H. BLOM . . . . 81.
W. Robertson Smith, Het Oude Testament en de joodsche Kerk, uit het Eng. door C. Beets, door Dr. H. OORT . . . . 455.
E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2e Aufl., door Dr. C. P. TIELE . . . . 173.
C. Thönes, Die christliche Anschauung von der Ehe und ihre modernen Gegner, door W. J. MANSSEN. . . . . 468.

III. Literarisch Overzicht.

Van Dr. F. W. B. VAN BELL:
Bibliotheek van moderne Theologie en Letterkunde, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers. . . . . 89.
(Zie ook op **Varia**).

Van Dr. H. P. BERLAGE:
J. J. Prins, Apologetische Polemiek . . . . 106.
Alb. Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums. . . . . 96.
C. Weiszäcker, Das N. T. übersetzt . . . . 101.

Bladz.

Van Dr. PH. R. HUGENHOLTZ:

W. Scheffer, Godsdienst en zedelijk leven . . . . 91.
J. J. P. Valeton, Een nieuw begin. . . . . 95.

Van Dr. A. KUENEN:

H. Guthe, Fragmente einer Lederhandschrift, enth. Mose's letzte Rede . . . . 661.
A. Kamphausen, Die Chronologie der hebräischen Könige. . . 653.
Ed. Montet, Essai sur les origines des parties sadducéen et pharisien . . . . 658.
J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. . . . . 656.
Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1883. I. . . . . . . 235.
Idem Idem II. . . . . 652.

Van Dr. H. OORT:

David Castelli, La profezia nella Bibbia . . . . 485.
K. Fischer, Gutmeinung über den Talmud der Hebräer. . . . 492.
J. Hamburger, Realencyclopaedie für Bibel und Talmud . . . 492.
Jerusalem. Jahrbuch herausgeg. von A. M. Luncz. 5640/1 = 1880. 229.
A. Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben. . . . . 500.
S. Jona, Catalog der ebräischen Handschrifte der K. Bibliothek in Modena. . . . . 501.
Monatsblätter für Belehrung über das Judenthum . . . . . . 223.
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1882. 221.
Quarterly Statements of the Palestine-Exploration-fund 1882. . . 226.
E. Renan, Le Judaisme comme race et comme religion. . . . 498.
Revue des études juives, 1881—82. . . . . 222.
Aug. Rohling, Meine Antwort an die Rabbinen, oder 5 Briefe über Talmudismus u. s. w. . . . . 495.
M. Seidel, Zur Zeit Jesu . . . . 233.
H. L. Strack, Hebräische Grammatik . . . . 501.
Theologischer Jahresbericht 1881 . . . . 220.
E. F. H. Wolff, Vocabularium. . . . . 234.
Zeitschrift des Palaestina-Vereins. . . . . 226.

Van Dr. L. W. E. RAUWENHOFF:

A. Jundt, Leçon d'ouverture . . . . 502.

IV. Varia en Inhoud van Tijdschriften.

Bladz.
Van Dr. F. W. B. van Bell: Bibliotheek van moderne Theologie. 664.
Van Dr. A. D. Loman: Dr. M. Joel en de Quaestiones paulinae. 241.
Van Dr. H. Oort: Dr. A. Pierson's Richting en Leven. 2e druk. 508.
Van Dr. C. P. Tiele: Max Müller's Sacred Books of the East;
Ludwig's Rigveda übersetzt . . . . 110.
Verhandlungen des 5ten internat. Orientalisten-Congresses . . . 238.
Frank d'Arvert, La réforme des facultés de théologie. . . . . 239.

Inhoudsopgave van Tijdschriften . . . . blz. 242, 394, 506 en 665.

VERKLARING VAN τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου IN HET N. V.

Zooals men weet, komt deze benaming in het N. V. Gal. 4 : 3, Kol. 2 : 8, 20 voor, terwijl τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, waarvan Gal. 4 : 9 gesproken wordt, hoofdzakelijk hetzelfde bedoelt. Over hare verklaring zijn de uitleggers het zeer oneens, en nog in den laatsten tijd hebben Sieffert en Klöpper twee geheel uiteenloopende gevoelens zeer uitvoerig verdedigd [1]). Een vernieuwd onderzoek kan dus niet overbodig schijnen. Bij een vroegere gelegenheid heb ik mijne opvatting daarvan met een enkel woord medegedeeld [2]). De lezing van Klöpper's commentaar heeft mij echter genoopt daaraan op nieuw mijne aandacht te wijden [3]). Maar ik kon hem mijne toestemming

---

1) F. Sieffert in Meyer's *Kommentar über den Br. an die Gal.*, 1880, S. 219—224, en A. Klöpper, *Der Br. an die Colosser*, 1882, S. 360—389.

2) *Theol. Tijdschr.* 1881, bl. 66.

3) Ofschoon ik dezen commentaar, die mij eerst in handen gekomen is, nadat mijne studie over de polemiek in den brief aan de Kolossers (*Theol. Tijdschr.*, 1882, bl. 393 vv.) afgedrukt was, ondanks zijn breedvoerigheid (hij is 553 bladzijden groot!) met al de belangstelling, die hij verdient, gelezen en overwogen heb, heb ik mij echter niet verplicht gezien iets terug te nemen van hetgeen ik geschreven had, en in het geheel om met Klöpper de echtheid van den brief te erkennen. Ik zou ten minste niet met hem b.v. het zwijgen van Paulus over het πνεῦμα daaruit durven verklaren, dat hij voornemens was daarvan in een anderen brief, die dan waarschijnlijk later blijken zal de 4 : 16 bedoelde brief aan de Efeziërs te zijn, te spreken (S. 550 f.)! Alleen — maar dit gaat buiten de exegese van Klöpper om — zou ik thans bij „de ἅγιοι van God" Kol. 1 : 26 niet meer aan de geloovigen in het gemeen denken (bl. 401), maar aan de apostelen, aan wie God het mysterie van Christus geopenbaard had, en die nu ook vs. 28 de ἡμεῖς zijn, die het aan iederen mensch verkondigen, terwijl pseudo-Paulus dan vs. 29, 2 : 1 vv. een verklaring aflegt van hetgeen hij als één hunner daartoe verricht. Hij wil hier dus geen onderscheid hoegenaamd gemaakt zien tusschen hem en de overige apostelen. Klöpper daarentegen — en dit strekke eenigszins tot kenschetsing van zijnen commentaar! — vindt

niet geven. Mijne opvatting, slechts eenigszins gewijzigd, bleef mij gegrond toeschijnen. En daarom wenschte ik ze nu ook, met redenen omkleed, aan het oordeel van deskundigen te onderwerpen.

Het is overbodig al de verklaringen, die wij van deze benaming aantreffen, te bespreken. De beoordeeling van de twee voornaamste daarvan, die nog in Sieffert en Klöpper verdedigers gevonden hebben, moge volstaan. Die van Neander toch, die het meest aan de mijne nadert, is door hem te weinig ontwikkeld en wetenschappelijk gestaafd, dan dat zij hierbij gevoegd kan worden. Daar nu de brief aan de Kolossers, hetzij men hem voor authentiek houdt of niet, in allen gevalle van later dagteekening is dan die aan de Galatiërs, spreekt het van zelf, dat wij van den laatsten uitgaan, en dus eerst Gal. 4 : 3 met vs. 9 geheel op zich zelf beschouwen. En wat bedoelde Paulus er dan mede, als hij schreef: ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι? „Man ist jetzt," beweerde Usteri, „darüber einverstanden, dass στοιχεῖα *prima institutionis elementa* bedeute und das mit νήπιοι angefangene Bild fortsetze." Ook de Wette vertaalt de laatste woorden aldus: „waren wir unter die Anfangsgründe der Welt geknechtet," en omschrijft τὰ στοιχεῖα door *elementa*, *rudimenta institutionis*, terwijl κόσμος in de beteekenis van *het menschdom* genomen het subject zou te kennen geven, dat die opleiding behoefde en ontvangen had. En op soortgelijke wijze laat Sieffert Paulus gewagen van „die Elemente der nichtchristlichen Menschheit (κόσμος, s. 1 Kor. 6 : 2, 11 : 32 al.), d. i. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Sache derer sind, die noch ausserhalb des Christenthums stehen." Tegen deze opvatting heb ik groot bezwaar. Ongetwijfeld geeft τὰ στοιχεῖα o. a. „de eerste beginselen" te kennen, maar om goed verstaan te worden, dient men, zooals reeds Neander heeft opgemerkt [1]), daarbij te voegen, aan welke zaak men

---

in dat meervoud ἡμεῖς een kieschheid van Paulus, die zoo het harde en meesterachtige, dat in dat denkbeeld van een terechtwijzende werkzaamheid kon schijnen te liggen, wilde verwijderen. Alsof dit dan niet met dubbele kracht zou terugkeeren, als hij daarop in het enkelvoud gewaagde van den arbeid en strijd, dien hem dat werk kostte!

1) *Pfl. u. Leit.*, S. 512 f.

denkt, tenzij dit van zelf uit het verband blijkt. Zoo vindt men gesproken van τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης en τῆς πολιτείας, „de eerste beginselen van de kunst" en „van het staatsbestuur" (Passow, in v.), en Hebr. 5 : 12 van τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, „de allereerste woorden van God," die als een reeks gedacht worden, die in gewicht steeds toeneemt. Daarentegen zal niemand een nadere bepaling behoeven, als hij bij Horatius (*Satyr.* I, 1, 26) leest:

„ . . ut pueris olim dant crustula blandi
„doctores, elementa velint ut discere prima."

Maar welke zaak heeft Paulus daarbij bedoeld? Usteri en de Wette vullen het aan met „institutionis," en kan er hierbij wel niet van algemeene kennis sprake zijn, en pleegt men het dan ook van godsdienstige opleiding te verstaan, dan vraag ik, wat iemand recht geeft er dit bij te denken? Men wijst op het bijgevoegde τοῦ κόσμου, dat ook van de niet-christelijke wereld gebruikt wordt, maar dan ziet men voorbij, dat, waar dit geschiedt, κόσμος tegenover de Christenen gesteld wordt, terwijl het hier met νηπίους εἶναι verbonden een tijd geldt, toen er nog geen Christendom bestond, en dat zelfs, al was het geoorloofd ὁ κόσμος hier in dien zin op te vatten, het begrip van τὰ στοιχεῖα daardoor toch niet opgehelderd zou worden. Of welk een voorstelling moet men zich dan vormen van godsdienstige rudimenta, zooals de vóór-christelijke menschheid ze heeft, of, zooals Usteri wil, zooals zij voor deze pasten? Het was ook geen algemeen begrip, dat Paulus als aan zijne lezers bekend onderstelde, maar het was integendeel juist zijn doel een vroegeren toestand voor hen te beschrijven. En nam men nu daarentegen κόσμος in de beteekenis van „de menschheid in het algemeen," dan kreeg men evenmin een goeden zin, want dan zou Paulus gesproken hebben van „het begin van het menschelijk geslacht." Deze geheele opvatting van de benaming τ. στ. τ. κ. lijdt echter buitendien aan miskenning van het redebeleid, want men gaat daarbij uit van de meening, dat de schrijver een toestand van voorbereiding en opleiding tot het Christelijk leven heeft bedoeld. Maar dit is het geval niet. De ἐπίτροποι en οἰκονόμοι komen hier niet voor als zulken, die het onmondige kind tot hoogere ontwikkeling brengen, maar alleen als zulken, die hem voorschriften geven en

voor hem handelen en hem dus in dienstbaarheid houden. De Joden, van wie Paulus in de eerste plaats spreekt, mochten naar Gods beschikking zijne kinderen zijn, werkelijk beantwoordde hun toestand daaraan niet, want zij werden beheerscht door de στοιχεῖα τοῦ κόσμου. En in dit δεδουλωμένοι ligt eindelijk nog een grond, waarom de opvatting, waarover wij nu spreken, niet kan toegelaten worden. Met de eerste beginselen van eenige zaak toch de νήπιοι altijd bezig te houden mag voor dezen vervelend zijn, maar die beginselen kunnen nooit met een vreemde macht vergeleken worden, die hen beheerscht. Wat ware de tirannie van het *a b c*?

Het is op deze of soortgelijke gronden, dat vele uitleggers deze opvatting afwijzen. Een andere is daarvoor in de plaats gesteld door Hilgenfeld (*Der Galaterbrief*, S. 66—78) en uitvoerig verdedigd door Klöpper. Behalve in de beteekenis van *bestanddeelen*, *grondstoffen* en *eerste beginselen* komt τὰ στοιχεῖα bij latere schrijvers ook voor in die van *de sterren*. Zoo spreekt Justinus M., *Apol.* II, 5, p. 44 van οὐρανία στοιχεῖα, wordt er *Clem. Homil.* X. 25 tot de heidenen gezegd: ὁπότε οὐδὲ τὰ στοιχεῖα ὀνομάζειν ἔξεστι θεούς κτἑ., antwoorden in het *Cod. pseud.* ed. Fabric. I. 1047 de geesten, die Salomo verschijnen, hem op zijn vraag, wie zij zijn: ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, en wordt het evenzoo in *Ep. ad Diogn.*, c. 7 en eld. gebruikt, waarom men ook uitstekende mannen wel eens μεγάλα στοιχεῖα noemde (Euseb., V. 24). Hadden nu de heidenen en ook de Joden zich de sterren bezield gedacht, en de eersten haar daarom goddelijke eer bewezen, terwijl de anderen aan de engelen, die zij met de sterren verbonden waanden, grooten invloed op de wereld toeschreven, dan zouden volgens genoemde uitleggers hier die sterremachten de ἐπίτροποι zijn, die God over het onmondige menschdom gesteld had, zoodat het dan ook zijn godsvereering naar den gang der sterren ingericht had, maar van wier heerschappij God hen nu verlost had, nu hij in de volheid des tijds zijn Zoon gezonden, en wie in hem geloofden den geest van het zoonschap verleend had. Wat echter mij aangaat, ik kan deze verklaring evenmin als de eerste goedkeuren. Dat τὰ στοιχεῖα in de beteekenis van *de sterren* voorkomt, is zeker, en de phrase οὐρανία στοιχεῖα stemt geheel overeen met ons „de sterren des hemels.” Het

is een „teekenachtige uitdrukking, zooals „vogelen des hemels" en „visschen der zee." Door het noemen van de plaats, waar zij zich bevinden, worden zij ons levendiger voor oogen gesteld. Maar hoe komt de nadere bepaling in „de sterren der wereld" te pas? Zij is zinledig. Wel beroept Hilgenfeld zich op Philo, *de caritate*, p. 387, *καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν . . . ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο*, maar wie ziet niet, dat hier *στοιχεῖα* een geheel andere beteekenis, t. w. die van *bestanddeelen*, heeft [1])? Ware buitendien *τοῦ κόσμου* slechts een epitheton ornans, men zou het niet ook Kol. 2 : 8, 20 aantreffen, en daartegen strijdt niet, dat het Gal. 4 : 9 ontbreekt, zooals wij later zullen zien. En zoo zeer moet het dan ook gerekend worden tot den terminus technicus te behooren, dat het anders onverklaarbaar is, hoe Kol. 2 : 20 uit het afgestorven zijn van de *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* de verplichting afgeleid kon worden om niet langer te leven als *ζῶντες ἐν κόσμῳ*. Derhalve blijft het bezwaar, dat bij deze opvatting ~~er~~ van *τοῦ κόσμου* geen reden kan gegeven worden. Een ander bezwaar is, dat, ook al is het waar, dat de Israëliet zich niet zelden de sterren bezield dacht en aan de engelen, die ze bewoonden, invloed toeschreef, het daarom nog niet aangaat om zonder nadere aanduiding aan de benaming „sterren" het denkbeeld van hemelmachten te verbinden, daar de engelen ook daar buiten gevonden werden, en beide begrippen volstrekt niet samenvallen. Wel beweren Hilgenfeld (S. 69) en Klöpper (S. 381 f.), dat er noodzakelijk persoonlijke wezens ondersteld worden, als de Israëlieten heeten door hen beheerscht te zijn, maar dan zien zij voorbij, dat Paulus meermalen een zedelijke macht personifiëert en haar heerschappij toeschrijft. Zoo spreekt hij van *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* (Rom. 6 : 6), *τῇ δικαιοσύνῃ* (vs. 18), *τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ* (vs. 19), van een *βασιλεύειν* van den dood (5 : 14) en van een *κυριεύειν* van de wet (7 : 1). Laat het echter zijn, en dit is nog een bezwaar, dat Paulus sterremachten bedoeld heeft, die God gedurende het tijd-

---

1) Vgl. *Ep. ad Diogn.*, c. 8. Zoo spreekt ook Plato van *στοιχεῖα τοῦ παντός*, maar dan gebruikt hij het in de beteekenis van *grondstoffen*, Tim. p. 48 B, waar hij zegt, dat men ze *ἀρχαί* pleegt te noemen. Vgl. voor deze beteekenis van dat woord *Sap. Sal.* 7 : 17, 19 : 18, Philo, *de vita contempl.*, p. 472.

perk van de onmondigheid der wereld tot voogden over haar gesteld heeft, welk een invloed heeft hij aan die dan over de menschen toegekend? De bepaling hunner lotgevallen? Maar er wordt hier verder gesproken van verlossing der menschen van de wet door Christus, die daartoe in onderdanigheid aan de wet geboren is (vs. 4, 5), en dus zou men dan ten minste die voogdijschap der sterremachten zoo moeten verstaan, dat God haar tot handhavers der wet had aangesteld, en het bevreemdt mij, dat Klöpper, die anders de engelen Kol. 2:15 in soortgelijk licht geplaatst acht, dat hier niet heeft gedaan. Maar al zijn er onder de Joden geweest, die deze voorstelling hebben gekoesterd, zij is zeker niet zoo algemeen geweest, dat men er van zelf aan dacht, als men hoorde gewagen van de heerschappij der sterremachten, terwijl dan ook de heidenen kwalijk op dezelfde lijn geplaatst konden worden met de Joden in het dienen der στοιχεῖα, zooals vs. 9 geschiedt. — En eindelijk heb ik tegen deze verklaring nog deze bedenking, dat ik niet begrijp, hoe de heidenchristenen, die eertijds de sterremachten als goden hadden vereerd, geacht konden worden tot haren dienst terug te keeren, zoodra zij hunne godsvereering gingen verbinden aan bepaalde tijden (vs. 8—10). Elke tijdsbepaling toch mag samenhangen met den loop der sterren, en het mag een laag standpunt verraden, wanneer men aan een godsvereering eerst dan waarde toekent, als zij op een bepaalden tijd wordt gebracht, maar het ware toch een schromelijke overdrijving, als men zulk eene handelwijze kortweg afgoderij ging noemen.

Bij het onderzoek naar de beteekenis der bedoelde woorden [1]) pleegt men van de vaststelling van τὰ στοιχεῖα uit te gaan, terwijl men, indien τοῦ κόσμου een genetivus subjecti is, zich eerst hiervan rekenschap moet geven, omdat dit dan het algemeene is, waartoe τὰ στοιχεῖα als het bijzondere behoort. Nu komt in het N. V. κόσμος in verschillende beteekenissen voor, en een nieuwe reeks daarvan opent zich met die van

1) De opvatting van Neander, waarvan ik boven sprak, is door hem t. a. pl. dus uitgedrukt: „dass man darunter die Elemente der Welt im eigentlichen Sinne verstehen muss, „die Elemente der Welt" Bezeichnung des Irdischen überhaupt, wie sonst τὰ σαρκικά."

het heelal. Dat begrip krimpt vervolgens in tot *de aarde*, verder tot *het menschdom* op de aarde, dan tot het menschdom naar zijn eigenaardig kenmerk in onderscheiding van God gedacht als vergankelijk, zinnelijk of zondig, terwijl het eindelijk dit karakter van al wat vergankelijk, zinnelijk of zondig is zelf te kennen geeft. In dezen brief treffen wij het alleen nog maar 6 : 14 aan, en daar heeft het de laatstgenoemde beteekenis. Daar verklaart Paulus van zich: ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ. De zin hiervan is duidelijk. Terwijl joodsche leeraars de besnijdenis dreven, omdat zij een groote godsdienstige waarde hechtten aan deze uiterlijke daad zelve en aan het ontvangen van dat teeken, verklaart hij, dat zijn roem niet daarin gelegen is, maar alleen in het kruis van Christus, door wien de wereld voor hem gekruisigd is, d. i. niet meer bestaat, en hij voor de wereld, d. i. voor haar dood is, ten gevolge waarvan besnijdenis en onbesnedenheid voor hem onverschillige zaken geworden zijn. Derhalve is κόσμος hier al het uitwendige en zinnelijke met opzicht tot den godsdienst beschouwd, en hangt dit nauw samen met de σάρξ, waarin de tegenpartij haar roem zocht (vs. 12, 13), en met de wet, die dergelijke verrichtingen voorschreef en aan de waarneming daarvan Gods goedkeuring verbond. Welnu! nemen wij aan, wat ook voor de hand ligt, dat Paulus ook 4 : 3 κόσμος in die beteekenis had bedoeld, dan verkrijgen wij een zin, die volkomen in het redebeleid past. Laten wij voorloopig τὰ στοιχεῖα weg, en onderstellen wij, dat Paulus alleen geschreven heeft: ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὸν κόσμον ἦμεν δεδουλωμένοι, „toen wij kinderen, onmondigen, waren, waren wij onder de dienstbaarheid van het uitwendige, het zinnelijke, het sarkische," dan sluit het zich hieraan voortreffelijk vast, als hij vervolgens wijst op Christus, die nu in de volheid des tijds door God gezonden is, en geworden ὑπὸ νόμον, opdat hij τοὺς ὑπὸ νόμον daarvan verlossen zou, en evenzoo de bekentenis, die hij later van zich zelven aflegt, dat nu door dat kruis van Christus voor hem „de wereld" dood is geworden. Maar evenals nu Paulus 3 : 23 van zich en zijn volk zegt: „ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα totdat het geloof kwam," getuigt hij dan ook hier: ὑπὸ τὸν κόσμον ἦμεν δεδουλωμένοι. Zou het nu soms een wezenlijke verandering van zin geven, dat hij niet schreef: ὑπὸ τὸν κόσμον,

maar ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου? Integendeel, het wordt er zelfs nog meer bepaald door, omdat daarmede gewezen wordt op datgene, waardoor de κόσμος dien druk teweegbracht, want στοιχεῖα beteekent ook, evenals het Lat. *principia*, *grondstellingen*, *grondregels*, *beginsels*, b.v. in: ἡ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν, „de beoordeeling van dit alles gaat van dezelfde grondbeginselen uit (Aristot. *pol.* 4 : 11, bij Passow)," en hij bedoelt dus *de* bekende *grondstellingen van de zinnelijke wereld*, d. i. die, welke de wereld volgt. Men werpe daartegen niet in, dat hij aan de zinnelijke wereld geen grondstellingen zou hebben kunnen toeschrijven. Hij doet toch niets anders, als hij elders de σάρξ personifieert, en van haar φρόνημα (Rom. 8 : 4) of van hare ἔργα (Gal. 5 : 19) gewaagt, en de meening weerlegt, dat zij rechten kon laten gelden (Rom. 8 : 12). En vergelijkt hij hier grondstellingen met voogden, alsof het personen waren, hij spreekt evenzoo, als hij 3 : 25 „de wet" een paedagoog noemt.

Is dit juist, dan is het ook duidelijk, zoowel waarom Paulus vs. 9 τοῦ κόσμου kon weglaten, als ook waarom hij daar in dit opzicht de heidenen met de Joden kon gelijk stellen. Het eerste kon hij doen, omdat hij alleen van τὰ στοιχεῖα sprekende van zelf deed denken aan die, welke hij kort te voren (vs. 3) vermeld had, terwijl hij ze hier buitendien nog nader omschreef als ἀσθενῆ καὶ πτωχά, dus aan zulke grondstellingen, die geen kracht oefenen, en arm zijn, geen inhoud hebben. Wanneer nu heidenchristenen zich door joodsche leeraars lieten belezen om zich aan de wet met hare besnijdenis en gereglementeerde godsvereering te onderwerpen, dan werden zij niet alleen dezen gelijk, maar dan keerden zij ook tot hun vroeger heidendom in zoover terug, dat zij de oude grondstellingen gingen volgen, daar zij ook toen aan het uitwendige en zinnelijke de grootste godsdienstige waarde hadden toegekend, zoo zelfs, dat zij dergelijke voorwerpen, die werkelijk geen goden waren, als godheden hadden vereerd (vs. 8, vgl. Rom. 1 : 23, 25). Hadden nu die beginselen toenmaals niets goeds kunnen werken, waarom dan thans er toe teruggekeerd?

Wie de vertaling van τὰ στοιχεία door *rudimenta* kiezen, konden daarvoor een aanbeveling vinden in de opmerking, dat

dit begrip eigenaardig past bij de beschrijving van het voorgeslacht als νήπιοι, maar al ware dit ongenoegzaam geweest om een vertaling te redden, die door het bijgevoegde τοῦ κόσμου uitgesloten wordt, wij achten het toch een voordeel voor onze opvatting, dat zij ook aan dat ὅτε ἦμεν νήπιοι recht laat wedervaren. Het is zeker een behoefte der νήπιοι op godsdienstig gebied, dat zij nog slechts de allereerste woorden van God ontvangen (Hebr. 5 : 12), maar Paulus verklaart het ook uitdrukkelijk voor een eigenschap van hen, dat zij nog σάρκινοι zijn (1 Kor. 3 : 1), omdat zij zich door het zinnelijke en uiterlijke laten leiden, en het zijn juist dezulken, voor wie de grondstellingen van de wereld een heerschende macht plegen te worden.

Wanneer Paulus de heidenchristenen verwijt, dat zij de krachtelooze στοιχεῖα weder willen gaan dienen (δουλεύειν), dan beschouwt hij het blijkbaar als een eigen daad van hen, maar zegt hij van de Joden, dat zij er van ouds dienstbaar onder waren geweest (δεδουλωμένοι), dan beschrijft hij veeleer een toestand van hen en wel een lijden. Wat hen aangaat, worden dan ook die στοιχεῖα vergeleken met ἐπίτροποι en οἰκονόμοι, die een vader aanstelt over zijn onmondig kind, en spreekt hij van een gelijksoortigen toestand, waarin zij door God geplaatst waren, als 3 : 23 van hun leven onder de wet. Het was dus niet iets zondigs, maar alleen iets onvolkomens, dat hun godsdienstig leven kenmerkte, iets zwaks en arms, maar tevens iets, dat hoezeer het met hun leeftijd samenhing, toch voor hen drukkend kon worden, zoodat het dan ook een verlossing heeten kon, toen Christus daaraan eén einde maakte en de heerschappij der wet deed wijken voor de bezieling door Gods geest en het volle genot van het zoonschap. Het mocht dan wel onverantwoordelijk heeten, als iemand, die dit betere had leeren kennen, zich weer ging vergapen aan het krachtelooze en arme, dat hij had laten varen!

De slotsom, die wij bij het onderzoek van Gal. 4 : 3, 9 verkregen, past ook geheel op Kol. 2 : 8, 20. De Kolossers moesten de joodsch-gnostische philosophie, die de auteur bestrijdt, verwerpen, omdat zij was κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. Wanneer nu Klöpper beweert, dat τὰ στοιχεῖα iets persoonlijks

zijn moet, omdat de tegenstelling „Christus" dit vordert, dan geloof ik niet, dat velen hem volgen zullen. Al wordt toch met „Christus" van een persoon gesproken, daarmede is tevens een denkbeeld uitgedrukt, dat hij verwezenlijken wil. En indien de auteur met τὰ στοιχεῖα sterremachten had bedoeld, dan had hij immers reeds aangenomen, wat hij juist bewijzen moest, dat men dezen niet gehoorzamen mocht? Neen, was die philosophie verwerpelijk, omdat zij rustte op menschelijke overlevering, zij was dit ook, omdat zij de grondstellingen der zinnelijke wereld aankleefde. Daarentegen moest men Christus erkennen als het hoofd, omdat het pleroma Gods in hem woonde, en werden nu zijne geloovigen dit deelachtig, zij konden zich dan veilig boven die στοιχεῖα verheven gevoelen, want met hoe veel gezag die ook eertijds bekleed geweest waren, zij hadden dit thans verloren, nu Christus in het lichaam zijns vleesches gestorven aan de wet een einde had gemaakt, en ook zijne geloovigen in hem hun lichaam des vleesches hadden afgelegd.

En daarmede hangt nu ook de vermaning vs. 20 volkomen samen. Was Christus door zijn dood ontrukt aan alle heerschappij van de στοιχεῖα τοῦ κόσμου, van de zinnelijke wereld, het sarkische, het wettelijke, zij waren dan door het geloof met hem vereenigd ook van die στοιχεῖα verlost, zoodat die geen gezag meer over hen mochten laten gelden. Maar waarom, verwijt hun de auteur, laat gij u dan nog voorschriften opleggen ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ? Het blijkt ook hier, wat ik boven deed opmerken, dat de hoofdzaak niet ligt in de στοιχεῖα, die de auteur vallen laat, maar in κόσμος. En wat dit aangaat, wil hij natuurlijk niet ontkennen, dat zij nog op aarde leven, wat ook ongerijmd ware. Hij maakt een gevolgtrekking uit het voorafgaande. Van den κόσμος verlost mochten zij zich niet meer gedragen alsof zij nog tot den κόσμος behoorden. Het woord moet dus wel beide keeren hetzelfde beteekenen. Dit geschiedt echter niet bij de twee verklaringen, die wij hebben afgewezen, want bij de eerste geeft κόσμος in de benaming τὰ στ. τ. κ. te kennen *het menschdom*, en bij de andere *het heelal*, wat geen van beiden bij ζῶντες ἐν κ. past, terwijl wij volgens mijne opvatting beide keeren blijven op het gebied van het zinnelijke, waaraan de geloovige rechtens afgestorven was, en waarvan hij zich dus ook feitelijk vrij moest

houden. Het was de onmisbare voorwaarde om te kunnen leven als opgestaan met Christus, en dus in de onbelemmerde uiting van het pleroma Gods. Dat eerst was in eigenlijken zin hun leven (3 : 3). En al was dit in zijn volkomenheid thans nog alleen in Christus aanwezig en dus met hem nog in God verborgen, wanneer hij eens geopenbaard was, zou ook hun leven in het volle licht komen, en zij met hem geopenbaard worden in heerlijkheid.

De verklaring der benaming τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου geeft mij nog gereede aanleiding tot een opmerking, die mij niet van gewicht ontbloot schijnt. De Hoogleeraar Loman heeft in den loopenden jaargang van dit tijdschrift, bl. 461, de bewering geuit, dat de brief aan de Galatiërs eerst van het midden der tweede eeuw zou dagteekenen, o. a. op grond daarvan, dat de Christelijke literatuur vóór dien tijd geen duidelijke sporen van bekendheid daarmede verraadt. De bovenstaande bladzijden komen mij voor een bewijs van het tegendeel te bevatten. Ik meen te mogen onderstellen, dat ook volgens het gevoelen van Loman de brieven aan de Galatiërs en aan de Kolossers van verschillende auteurs zijn, en ook, dat de een met het geschrift van den ander bekend geweest is. Behalve op andere gronden, die ik nu niet zal opnoemen, beroep ik mij op het gebruiken van bovengenoemde benaming. Daar zij toch nergens elders aangetroffen wordt en met het Paulinisme in nauw verband staat, kan zij niet geacht worden aan het heerschende spraakgebruik van dien tijd ontleend te zijn, maar moet zij door den een in navolging van den ander zijn gebezigd. En vragen wij dan, bij wien zij oorspronkelijk is geweest, dan lijdt het m. i. geen twijfel, dat zij aan den auteur van Gal. te danken is. Daargelaten al wat buitendien voor zijn prioriteit pleit, is het toch duidelijk, dat die van Kol. een aan zijne lezers bekenden maatstaf gebruikt, als hij hen 2 : 8 waarschuwt tegen „de philosophie," omdat zij is κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, zonder dat hij dit nader verklaart, terwijl integendeel de auteur van Gal. 4 : 3 een leerstelling ontvouwt, en daarbij die στοιχεῖα zoowel door ze te vergelijken met ἐπίτροποι als door ze in nauw verband te plaatsen met de wet zijnen lezers doet kennen. Daarom kon hij ook 6 : 14 er op rekenen verstaan te zullen worden, als hij sprak van een gekruisigd worden

aan de wereld, terwijl het integendeel minstens twijfelachtig zijn zou, wat de auteur van Kol. 2 : 20 wilde met zijn „met Christus aan de *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* afgestorven zijn,” indien wij alleen zijnen brief bezaten. Maar kon nu deze auteur verwachten, dat hij in dit opzicht door zijne lezers begrepen zou worden, dan wist hij ook, dat zij evenals hij zelf met den brief aan de Galatiërs bekend waren, en dan behoorde deze tot die Christelijke literatuur, waaraan in gunstigen of ongunstigen zin destijds groote beteekenis werd gehecht. Was dus Kol. posterieur aan Gal., dan zou hij volgens Loman eerst in de 2e helft der 2e eeuw geschreven moeten zijn. Maar dit kunnen wij niet aannemen, want het zou strijden zoowel met den nog onontwikkelden vorm van gnosticismus, waartegen de auteur opkomt, terwijl wij weten, dat het reeds ten tijde van Trajanus in volle kracht door Basilides geleerd werd, als ook met de bekendheid, die Justinus omstr. 150 zijn *dialogus cum Tryphone* schrijvende [1]) met Kol. verraadt. Daartoe reken ik niet met zekerheid zijn *ἡμεῖς ἐν ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πιστεύοντες* (p. 320), dat, ofschoon hier in eigenlijken zin bedoeld, verbonden met de vermelding van de besnijdenis des harten, mij werkelijk een nagalm van Kol. 2 : 13 schijnt te zijn, maar wel, dat hij Christus, evenals Kol. 1 : 15 geschiedt. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* noemt, als hij p. 311 schrijft: *κατὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννήθεντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου — — — πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται.* Het laat zich toch niet ontkennen, dat deze qualificatie van Christus, ofschoon niet zonder beteekenis, hier volstrekt niet onmisbaar is, daar het voorafgaande *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* reeds hetzelfde uitdrukte, terwijl zij daarentegen in Kol. noodzakelijk samenhangt met het vorige *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, waarvan het den grond aangeeft, en met het volgende *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*. dat ten bewijze daarvan strekken moet is die benaming dus hier behoorlijk gemotiveerd, maar bij Justinus vrij willekeurig, dit laatste is ook het geval, als hij p. 326 met

1) G. Volkmar, *Der Urspr. unserer Evangelien*, S. 93, 108. De berekeningen verschillen. Semisch (in Herzog's *Real.-Enc.*, B. VII. S. 185) stelt het na 139, Keim (*Gesch. Jesu von Naz.*, B. I. S. 138; na 155. De tijdsbepaling hangt af van die der eerste Apologie, waaraan de Dialogus posterieur is. Zie *Dial.* p. 349.

het oog op Matth. 11 : 27 schrijft, dat „God ons alles geopenbaard heeft, wat wij ook uit de schriften door zijne (d. i. Christus') genade ontvangen hebben, γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, καὶ τῶν πατριαρχῶν υἱόν κτἑ., maar dan kan zij ook bij Justinus niet oorspronkelijk gerekend worden, en treffen wij haar nergens elders in de Christelijke literatuur van dezen tijd of daarbuiten aan, ik aarzel dan te minder ze bij hem voor een navolging van Kol. te houden, omdat de zonderlinge samenvoeging van πρωτότοκος en πάσης κτίσεως er een individueel karakter aan geeft en ons verhindert er de uiting van een heerschend dogmatisch gevoelen in te zien. Derhalve zou Kol. om de laatste reden ten minste vóór 150 moeten geplaatst worden, terwijl hij om de eerste niet jonger kan zijn dan het einde der 1e eeuw. En daarvan houd ik mij met het oog op die benaming van Christus nog te meer verzekerd, omdat zij blijkbaar slechts als een eerste proeve moet beschouwd worden om Christus tot het volstrekte middelpunt van Gods eeuwige openbaring en wereldheerschappij te verheffen, daar het een onklaar denkbeeld is, dat Christus, die als de πρωτότοκος eenigermate tot de πᾶσα κτίσις getrokken wordt, evenwel daarvan moet worden onderscheiden als diegeen, in wien alles geschapen is, en het εὐδόκησεν (vs. 19) ook aanleiding geven kon om aan den logos een contingent bestaan toe te schrijven [1]).

Indien ik nu soms hier bij den Hoogleeraar Loman een of ander gevoelen ondersteld mocht hebben, dat hij werkelijk niet verdedigen zou, dan verklare men dit daaruit, dat hij zijne studie niet, zooals haar aard dit vereischen zou, terstond in haar geheel heeft medegedeeld, maar bij gedeelten, zoodat men vreezen moet haar eerst over eenige jaren voltooid te zullen zien, terwijl toch het groot belang der zaak ons verbiedt tot dien tijd het onderzoek van haar uit te stellen.

Dordrecht, A. H. Blom.
Juli 1882.

---

1) Voorzichtiger is het ἔδωκεν Joh. 5 : 26. Het is misschien niet overbodig hierbij te voegen, dat ik niet meen hiermede alles gezegd te hebben, wat tot tijdsbepaling van Kol. strekken kan.

QUAESTIONES PAULINAE.

4e Stuk.

Tweede Vervolg en Slot van het eerste Hoofdstuk, behelzende:

De uitwendige bewijzen voor en tegen de echtheid van den Brief aan de Galatiërs.

Vatten wij het woord Clementinen in den meest gebruikelijken zin, dan duiden wij daarmede alleen aan de beide bewerkingen of redactiën van den Clemens-roman, die wij onder de titels van: Recognitiones en Homiliae bezitten.

Voor ons tegenwoordig doel hebben wij daartoe ons thans in hoofdzaak te bepalen. Toch is het noodzakelijk, vooraf een enkel woord te zeggen over een ander oud-christelijk geschrift dat reeds vroegtijdig op naam van Clemens gesteld en in kerkelijke kringen verspreid was. Gelijk ik reeds vroeger in de tweede dezer bijdragen (zie Jaarg. 1882, bl. 305) aanteekende, wordt in den z. g. eersten Clemensbrief een Brief van Paulus aan de Corinthiërs vermeld. Steunde het gevoelen van die geleerden, welke den oorsprong van dezen Clemensbrief nog in de eerste eeuw plaatsen, op hechter gronden, wij zouden dan een document bezitten, waaruit bleek, dat men reeds in den tijd van Domitianus te Rome zich kon beroepen op een schrijven van den apostel Paulus aan de gemeente te Corinthe, waarin deze laatste over de in haar midden bestaande partijschappen werd onderhouden.

Doch naar het mij voorkomt is reeds in 1856 door Volkmar voldoende aangetoond, dat de aangewende bewijsmiddelen voor 't doel ontoereikende zijn en dat veeleer alles zich vereenigt

om den Brief in de eerste helft der tweede eeuw te plaatsen [1]). Twee redenen waren het, die hem, evenals zijn voorganger Baur, verhinderden dezen Pseudo-Clemensbrief later dan 125 te stellen. De eerste wordt ontleend aan het dogmatisch karakter dezer oorkonde, hetwelk schijnt te wijzen op de periode, die aan den tijd van de bekendheid der gnostiek in het Westen voorafging. De tweede wordt aangegeven door het getuigenis van Dionysius, Bisschop van Corinthe, in een brief aan zijn ambtgenoot te Rome, tusschen 170 en 180 geschreven en door Eusebius ons bewaard. Ik kan er niet aan denken, de subsidiaire gronden, door Volkmar voor zijn chronologisch betoog aangevoerd, hier ook maar op te sommen. Het vraagstuk van 1 Clemens is met tal van anderen saamgeweven en laat zich niet incidenteel afdoen. Slechts een paar opmerkingen wil ik mij veroorloven tot kenschetsing van den stand der quaestie en van het belang, dat zij voor ons onderzoek heeft.

Vooraf ga de herinnering, dat de volledige tekst, zooals die door Bryennius is gevonden en spoedig daarna door Hilgenfeld [2]) werd uitgegeven, geen nieuwe bizonderheden aan het licht heeft gebracht, waaruit belangrijke winst te behalen is voor onze kennis van het document in zijn geheel.

Niettegenstaande reeds door den zooeven genoemden Dionysius van den Brief der Gemeente te Rome aan die van Corinthe verklaard wordt, dat hij door Clemens (*διὰ Κλήμεντος*) is geschreven, denkt tegenwoordig geen zaakkundige aan de mogelijkheid, dat wij hier met een geschrift van de hand van Flavius Clemens te doen hebben. Aan het bestaan van een bisschop Clemens in de eerste eeuw wordt nauwelijks meer gedacht. De brief zelf draagt het karakter van een collectief schrijven, gelijk reeds uit den aanhef blijkt: Ἡ *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα* Ῥ*ώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ* Κ*όρινθον*. Het zou zeker niet gemakkelijk zijn, thans nog te bepalen, in hoever deze missive kan gezegd worden van de gemeente zelve, zooals die te Rome gevestigd was, te zijn uitgegaan; m. a. w.

1) Zie Volkmar's verhandeling in de Theol. Jahrb., 1856: Über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabasbrief, so wie auf das Buch Judith.

2) Clementis Romani epistulae, edidit A. Hilgenfeld, Lips. 1876.

in hoever bij het concipieeren, vaststellen en verzenden van het stuk die gemeente is gehoord of geraadpleegd. Ook zou ik niet durven beweren, dat de namen der drie overbrengers, in den brief zelven cap. 59 genoemd, ons eenigen waarborg geven, dat hetgeen zij overbrachten, werkelijk het gevoelen was der ἐκκλησία. Wanneer Volkmar, t. a. p. blz. 329, onderstelt, dat de brief niet meer kan hebben uitgedrukt dan het gevoelen van een kleine paulinische fractie der Romeinsche Christenen, dan geschiedde dit alleen doordien hij het vrije en voor Paulus gunstige karakter van den brief niet al te wel kon overeenbrengen met den judaïstischen geest, dien hij, Volkmar, daar te Rome nog lang na het datum van dezen brief meende te moeten onderstellen, althans in den kring der invloedrijke gemeenteleden. Indien men echter met Volkmar dezen brief van Clemens in dubbelen zin onecht noemt: 1°. omdat Clemens er de auteur niet van is, 2°. omdat hij niet uitgegaan is van de officiëele vertegenwoordiging der gemeente, die in den aanhef wordt genoemd, dan begrijp ik niet al te wel, waarom Volkmar door zoo grooten angst voor 't overschrijden van de grens der gnostische periode bij de dateering van dit geschrift werd bezield. Hebben wij eenmaal met een gefingeerd actum te doen, wat kunnen dan ten slotte al die kleine in het stuk voorkomende bizonderheden ons baten tot bepaling van de omstandigheden waaronder, en van den tijd waarin het document ontstond? In ieder geval zullen wij dan de z. g. merkteekenen, hier aanwezig, er ook op hebben aan te zien, of zij niet werden aangebracht, om de lezers te verschalken, en in den waan te brengen als hadden zij met een stuk van hoogeren ouderdom te doen. Inderdaad heeft Volkmar in zijne publicatie van 1862: Eine Neu-testamentliche Entdeckung, den voet gezet over de bedoelde grens henen en dus op het verboden terrein van den gnostischen tijd, door zoowel 1 Clemens als Barnabas tusschen de jaren 125 en 135 te plaatsen, doch welhaast wederom den voet teruggetrokken en sedert het jaar 125 vastgehouden [1]). Nog eens: het is hier niet de plaats om in te gaan in détails van het onderzoek, doch zooveel is wel

1) Zie Volkmar: Ursprung unserer Evangeliën, 1866, pag. 64, en Jesus Nazarenus, 1882, pag. 24.

zeker, dat in dit alleroudste kerkelijk geschrift, van Rome uitgegaan, van hiërarchische aanmatiging niet meer dan een bescheiden begin aanwezig is. Dat de gemeente van Rome zich meent te moeten mengen in de aangelegenheden der Corinthische zustergemeente, wijst wel op een zeker zelfgevoel, bij de bewoners der „stad" niet onverklaarbaar, doch indien hier strikt genomen de cura pastoralis zich uitstrekte buiten het haar aangewezen ressort, deze overschrijding van bevoegdheid werd, naar 't schijnt, gewettigd door het hier bedreigde algemeene belang, terwijl ook het suaviter in modo op zoo uitnemende wijze wordt in praktijk gebracht, dat hier alle gedachte aan hatelijke bemoeizucht op een afstand blijft.

Het eenige, wat mij voorkomt, Volkmar's verdenking niet zonder grond te hebben opgewekt, is het ontbreken van een duidelijk aangewezen aanleiding tot het schrijven van zulk een brief. Wel spreekt de schrijver van plotselinge en herhaalde rampen, die de Romeinsche christenen hadden getroffen, maar deze hadden eer dit schrijven verhinderd dan dat zij het zouden hebben veroorzaakt, gelijk de briefschrijver zelf erkent. Immers die rampen worden slechts vermeld, om als verontschuldiging te dienen, dat deze brief niet reeds vroeger was geschreven. Het is inderdaad eenigszins zonderling, na deze excuses den briefschrijver niet aanstonds tot de behandeling der zoo veel spoed vereischende zaak te zien overgaan. In stede daarvan ontvangen de Corinthiërs een wel stichtelijk, maar in geenen deele beknopt en zakelijk, allerminst spoed vereischend betoog over onderwerpen van algemeen zedelijke strekking, een vertoog zoo als ten allen tijde en bij elke gelegenheid in christelijke samenkomsten kan geacht worden aan de orde te zijn. Men begrijpt niet waartoe dit officiëele stuk werd afgevaardigd, indien het niet was om een geschil in de Corinthische gemeente, waarvan reeds in den aanvang van het schrijven melding gemaakt wordt en dat tot afzetting der Corinthische Presbyters had geleid, te vereffenen. Eerst in het 44ste hoofdstuk des Briefs komt dit kapitale punt weder ter sprake, en ofschoon wij niet kunnen zeggen dat de voorafgaande 40 hoofdstukken buiten verband staan met de hoofdzaak, zoo moeten wij ons toch verwonderen over de wijze waarop men getracht heeft het eigenlijke doel te bereiken. De hier heerschende

breedsprakigheid moge aan den geringen graad van ontwikkeling der stellers te wijten zijn, hierdoor wordt geenszins verklaard het gemis aan concreete trekken, waardoor de eigenlijke aard en de grond van het geschil verborgen blijven. Nu kan men wel zeggen: de gemeente van Corinthe behoefde toch niet door die van Rome bekend gemaakt te worden met de bizonderheden, die tot het treurig conflict in haar midden hadden aanleiding gegeven. Immers, bij het afvaardigen van den brief was de twist nog niet beslecht, en de afgezette presbyters moesten nog gerehabiliteerd worden. Zij, die de verwijdering der laatstgenoemden hadden doorgedreven, waren dus te Corinthe meester van het terrein. Ging het nu aan, dezen van Rome uit eenvoudig te veroordeelen, als menschen die uit enkel booze en onheilige motieven het vorige bestuur hadden verdrongen? [1]) Was de tusschenkomst der Romeinsche gemeente te Corinthe ingeroepen? Daarvan blijkt in dit schrijven niets. Ten hoogste kan men aannemen, dat eene aanvrage om zoodanige tusschenkomst in het geheim had plaats gehad, en in dat geval van wege de uit hun post verdreven presbyters of hunne aanhangers. Doch kon zulk eene verstandhouding bij de bovendrijvende partij te Corinthe verborgen blijven? Zoo neen: wat heil was dan te verwachten van eene bemiddeling, die van dubbelhartigheid niet was vrij te pleiten?

Bestaat er dus grond tot het door Volkmar uitgesproken vermoeden, dat wij ook hier te doen hebben met eene fictie, in zoover het ons bewaarde document niet aldus is opgesteld, om de twistende partijen te verzoenen, maar veeleer dienen moest, om in de gemeente bestaande neigingen tot verzet te onderdrukken, dan hebben wij zeker nog minder reden, om het geschrift, zooals het daar ligt, reeds vóór of omstreeks 125 te dateeren.

Twee dingen, dunkt mij, staan vast:

1°. In hoofdzaak bedoelt het schrijven het herstel van orde en eenheid in de Corinthische gemeente door volledige rehabilitatie van het oude bestuur; 2°. nergens in den Brief wordt ingegaan op de grieven der ontevredenen; niets wordt aangegeven hetzij tot ontzenuwing hunner eischen, hetzij tot tege-

1) Zie 1 Clemens, cap. I, III en XLV.

moetkoming daaraan; uit de hoogte worden zij als booze onruststokers veroordeeld; met minachting wordt van hen gesproken als van één of twee personen, ter wille van wie de Presbyters zijn ontslagen, terwijl toch aan den anderen kant de geheele gemeente wordt voorgesteld als door partijschap verdeeld.

Het is duidelijk, dat het beoogde doel langs dezen weg niet bereikt kon worden. Men sticht geen vrede tusschen twistende personen, als men een der partijen, die op 't oogenblik 't roer in handen heeft, tegenover de andere, en dat wel zonder op de zaak in geschil zelve in te gaan, absoluut in 't ongelijk stelt. Even duidelijk is het, dat een brief als deze niet bestemd kon zijn voor DE gemeente te Corinthe, zooals het adres luidt, maar wel voor de op het oogenblik uit hunne bediening geworpen presbyters en de hun trouw gebleven gemeenteleden. Neemt men nu hierbij in aanmerking, dat de rehabilitatie der presbyters uitsluitend wordt gevorderd op grond hunner benoeming door de bevoegde macht, die op hare beurt haar gezag aan dat der apostelen ontleende, dan ligt de gedachte niet verre, dat wij met dit document ons vrij wat nader bij het midden der tweede eeuw bevinden en dus vrij wat nader bij den persoon, die ons het eerst met het bestaan en het gebruik van dezen brief heeft bekend gemaakt — ik bedoel Dionysius van Corinthe — dan gewoonlijk wordt aangenomen.

Alleszins natuurlijk mag het heeten, dat men op een vroeger standpunt van critiek in 1 Corinthe, 1 Clemens en Epistola Dionysii ad Episcopum Romanum een trits van onverdachte oorkonden voor de geschiedenis der Corinthische gemeente, van haren oorsprong tot het jaar 170, meende te bezitten. De drie getuigen, zoo meende men, reiken elkaar de hand, of liever zij vormen een onverbrekelijk snoer, waaraan gerust een zware last kan worden opgehangen. Dionysius staat in voor de echtheid van den Clemensbrief, gelijk deze voor die van 1 Corinthe. Maar hoe, indien het nu eens bleek, dat die drie getuigen elkander niet aanvullen, maar tegenspreken? Hoe, als de later levende zich niet bekommert over hetgeen de vroeger levende uitdrukkelijk heeft verklaard? Hoe, indien wij hier phrases vinden in plaats van feiten, declamaties, waar wij werkelijkheid verwachten?

Wie is deze Clemens, door wien volgens de verklaring van

den derden getuige de brief der Romeinsche gemeente aan die te Corinthe is geschreven?

Volgens de profane geschiedschrijvers is hij de neef van keizer Domitianus, tot de hoogste waardigheden opgeklommen, doch wegens ἀθεότης ter dood gebracht; volgens de kerkelijke legende is hij, ja ook de christen van keizerlijken bloede, maar bovendien de tijdgenoot der apostelen, de leerling van Barnabas, de medearbeider van Paulus, de trouwe reisgezel van Petrus, ja zelfs diens opvolger op den bisschopsstoel van Rome. Als een van de zeer weinige beroemde namen uit den naapostolischen tijd, waarop de kerk kon bogen, wordt deze Clemens door het nageslacht gebruikt om met zijn licht de duisternis eener gansche periode te doen zwichten of liever: om met zijne hoogst gewichtige persoonlijkheid eene aanzienlijke leemte in de traditie aan te vullen. Het blijkt niet, dat de kerk een enkele zijner daden in herinnering heeft gehouden; het feit, dat deze doorluchtige persoon in lang verloopen dagen de zaak der Christenen had omhelsd, was genoeg om hem te maken tot den drager van allerlei omtrent de christelijke oudheid bestaande geruchten en overleveringen, en hem een middel te doen worden tot belichaming van vele en velerlei denkbeelden en voorstellingen. Onze landgenoot Straatman [1]) heeft in zijne geschiedenis van de oudste gemeente in Rome, door divinatie de uitgewischte trekken van den historischen Clemens zoeken te herstellen. Ik bewonder het vernuft en het talent van combineeren, door mijn vriend in dit boek aan den dag gelegd; doch ik ben niet overtuigd, dat de phantasie hier eene werkelijke wereld op nieuw aan het licht heeft gebracht. Ik beken gaarne, dat er veel in de geleverde schets gevonden wordt, dat in abstracto mogelijk mag heeten, doch voeg er in éénen adem bij: wat wij ten slotte met deze geheele beschouwing verkrijgen, is verre van waarschijnlijk en niet op wettige wijze uit de objectieve data afgeleid. Hoogst onwaarschijnlijk acht ik de uitkomst, door Straatman verkregen, wanneer hij meent, dat de bemoeiingen van den hooggeplaatsten Romein eene versterking van het judaïstische element in de christelijke gemeente hebben ten gevolge gehad. Doch ook

1) Na het ter perse gaan dezer bladen wordt mij het overlijden gemeld van dezen begaafden man, dien wij onder de mede-arbeiders van ons tijdschrift mochten tellen.

dit, dat van den historischen Clemens maatregelen zijn uitgegaan tot verzoening der in den boezem der christelijke kerk strijdende partijen is eene onderstelling, die door den aard der Clemens-sage niet wordt gewettigd. Oorspronkelijk is de Clemens-type niet anders dan die van de Romeinsche beschaving, in zoo ver deze, voor het Christendom gunstig gestemd, tot uitbreiding van den nieuwen godsdienst in de Romeinsche wereld geneigd en geschikt was. Clemens is reeds voor den Pastor van Hermas de representant van den Evangeliebode, wien als zoodanig opgedragen is, een afschrift van het door Hermas ontvangen visioen naar de buitensteden (Pastor Hermae Vis. II, 4) te bezorgen. Ook al mocht aan deze voorstelling geen concreete historische overlevering ten grond liggen, de rol, hier aan Clemens toegekend, kon in de sage hem, den invloedrijken Romein, die ons geteekend wordt als iemand, die meer hart had voor den nieuwen godsdienst dan voor staatszaken, gemakkelijk genoeg worden opgedragen. Om dezelfde reden kon de brief, dien men gewoon was in de dagen van Dionysius te Corinthe als een weleer uit Rome ontvangen geschrift voor te lezen, gezegd worden διὰ Κλήμεντος geschreven te zijn. In den grond der zaak wilde men met die betiteling niets anders te kennen geven dan dat het kostbare stuk uit den goeden ouden tijd stamde en door een onverdacht kanaal uit Rome in handen van de tegenwoordige bezitters was gekomen.

Houden wij vast aan het feit, dat van de dagen van Dionysius, bisschop van Corinthe, onze Clemensbrief door de mannen der katholieke beweging, zooals Clemens van Alexandrië, Irenaeus, Tertullianus en Origenes, is beschouwd geworden als een document van de oud-apostolische leer, gepredikt in een tijd, toen de kerk door de gnostische ketterij nog niet bezocht was geworden, en vergelijken wij de naïeve dogmatiek van dezen brief met den polemischen inhoud der Clementinen, die blijkens alle kenteekenen eerst in de tweede helft der tweede eeuw zijn samengesteld, dan schijnt de gevolgtrekking voor de hand te liggen, dat de bedoelde polemiek, hetzij tegen den Paulus der Acta of tegen dien der Kanonische Brieven, welke in de Recognitiones en Homiliën wordt aangetroffen als een nieuw en vreemd element, met de Clemenssage zich heeft vereenigd in een tijd, toen het Marcionitisme als gevaarlijke ket-

terij werd bestreden. Indien ik mij niet bedrieg, wil ook Volkmar in zijne verhandeling over Clemens van 1856 dezen weg wel uit; doch voelt hij, zij 't dan ook nog maar op onbepaalde wijze, dat de echtheid der Hoofdbrieven zich min of meer verzet tegen zijne overigens zoo natuurlijke combinatie.

Zooeven herinnerde ik aan Volkmar's vermoeden, als zou de Clemensbrief niet zijn uitgegaan van de gemeente (zooals de titel luidt) te Rome gevestigd, maar slechts de uitdrukking zijn van de zienswijze eener kleine minderheid in die gemeente. Oprecht gesproken, acht ik het een veeg teeken voor deze constructie der historie, als men zich genoodzaakt ziet tot de erkentenis: deze brief, die door de officiëele kerkmannen reeds omtreeks 170 als authentiek wordt gehomologeerd, en die nauwelijks anders dan omstreeks 125 te Rome kan geschreven zijn, die brief spreekt volstrekt niet het gevoelen uit, dat men in dien tijd, in dien kring verwachten zou. In ieder geval, tot expedienten en excepties als deze hypothese neemt men slechts in den uitersten nood zijn toevlucht, en indien wij ons het ontwikkelingsproces in de christelijke kerk zoo kunnen denken, dat onze Clemensbrief kan geacht worden, den geest te vertegenwoordigen van het tijdens zijne conceptie te Rome zetelende Presbyterium, dan verdient m. i. zulk eene opvatting van het bedoelde ontwikkelingsproces zeer zeker boven die van Volkmar de voorkeur. Daarbij komt nu nog, dat men bij Volkmar's opvatting genoodzaakt is, de gelijkstelling van Petrus en Paulus, in den Clemensbrief voorkomende, te verklaren als de vrucht van een conciliatorisch streven, hetwelk moet zijn voorafgegaan door eene stelselmatige oppositie tegen Paulus, terwijl toch volgens Volkmar zelven eerst in de volgende periode of, om met Volkmar te spreken, in de volgende generatie, de Clemenssage deze phase van polemiek tegen Paulus canonicus vertoont. Ligt het aan mij, of hebben wij zoowel in de constructie, door Volkmar t. a. p. blz. 329 voorgeslagen, als in de door hem aldaar bestreden combinatiën van Hilgenfeld en Lipsius, kwalijk geslaagde pogingen, om de Clemensliteratuur genetisch te begrijpen en in overeenstemming te brengen met de ondersteld echtheid der Hoofdbrieven?

Zonder voor het oogenblik nader in te gaan in de door Volkmar veroordeelde hypothese van Lipsius-Hilgenfeld, moet

ik thans nog het zooeven omtrent Dionysius aangeduide nader toelichten.

Sinds lang is opgemerkt, welk een zonderlinge tegenspraak er bestaat tusschen het getuigenis van den Corinthischen bisschop in het fragment van diens brief, ons door Eusebius bewaard, met de data, in den eersten kanonischen Paulusbrief aan de Corinthiërs vervat. Dionysius deelt — niet aan bisschop Soter, maar naar 't schijnt eerst na diens dood — aan de gemeente te Rome mede, dat men te Corinthe een brief, uit Rome ontvangen, op den Zondag heeft voorgelezen, en van plan is ook in het vervolg dien voor te lezen, evenals men zulks gewoon was te doen met een vroeger epistel uit Rome, door Clemens geschreven. Wijst deze mededeeling op eene innige betrekking tusschen de beide gemeenten en op het verlangen, te Corinthe bestaande, om de beste verstandhouding met Rome levendig te houden, dezelfde zucht openbaart zich op onmiskenbare wijze in de verklaring van denzelfden bisschop omtrent den gemeenschappelijken oorsprong der beide gemeenten. Als een onbetwist feit wordt hier geconstateerd dat zoowel de Corinthische gemeente als die van Rome eene planting mag heeten van de twee groote apostelen Petrus en Paulus, als hebbende deze beiden achtereenvolgens Corinthe en Rome bezocht en gezamenlijk in de hoofdstad den marteldood ondergaan. Over den zin van enkele uitdrukkingen in dezen brief kan verschil van meening bestaan, omtrent de hoofdstrekking is nauwelijks twijfel denkbaar. Men is te Corinthe volkomen zeker, verklaart althans het te zijn, omtrent twee punten de christelijke oudheid betreffende, welke door het getuigenis van Paulus canonicus, ad Romanos et Corinthios, ten stelligste worden weersproken. Nu spreekt het van zelf, dat de beide bedoelde Paulusbrieven echt kunnen zijn, al bestaan er omstreeks het jaar 170 te Rome en te Corinthe in officiëel kerkelijke kringen overleveringen aangaande den oorsprong der aldaar gevestigde gemeenten, welke door bedoelde brieven ten stelligste worden weersproken; intusschen, men mag zich niet ontveinzen, dat de tegenspraak tusschen Dionysius en Paulus ad Corinthios gemakkelijker te verklaren is bij ondersteldo onechtheid dan bij onderstelde echtheid van 1 Corinthe. Dat men in dien tijd te Corinthe den eersten Brief aan de Corinthiërs van

onzen kanon kende en erkende, zou op grond van 1 Clemens cap. 47, kunnen worden aangenomen, zonder dat daaruit voor de echtheid van dien brief genoegzame grond wordt verkregen. Dionysius zelf is de man, die ons weet te verhalen, dat zijn eigen brieven werden vervalscht, en of er wel sprake kan zijn van een eigenlijk getuigenis der Corinthische gemeente voor de echtheid van 1 Corinthe, mag twijfelachtig heeten. Dionysius zeker beroept zich op dien brief niet; uit zijne mededeelingen, die den vorm dragen van overleveringen uit de oudheid, blijkt niet, dat men zich te Corinthe bij zijne beschouwing van het verleden der gemeente door den apostolischen brief als door een document van onverdachte echtheid liet beheerschen. Dit feit zelf, dat in Corinthe eene overlevering aangaande Paulus en Petrus als de door Dionysius meegedeelde zich had gevormd, dit feit, zeg ik, laat zich gemakkelijker verklaren, wanneer men aanneemt, dat de Corinthische toestanden, in de Kanonische brieven ondersteld of beschreven, geenszins de eenvoudige en getrouwe weerkaatsing waren van de werkelijkheid, maar dat veeleer de voorstelling dier toestanden, voor een deel althans, onafhankelijk van die werkelijkheid was ontstaan.

De ons bekende auteur van 1 Clemens spreekt van *den* brief des zaligen apostels aan de Corinthiërs. Daaruit te willen opmaken, dat hem niets bekend was van onzen tweeden aan de Corinthiërs, is natuurlijk ongeoorloofd. Het zou echter kunnen zijn, dat destijds 2 Corinthe nog niet als een apostolisch schrijven te Corinthe was gehomologeerd [1]. Zooveel is zeker, dat 1 Corinthe zich gemakkelijker dan 2 Corinthe verdroeg met de overlevering aangaande de stichting der beide hoofdgemeenten, door Paulus en Petrus in het schrijven van Dionysius vermeld. De vraag is maar, welke werkelijke geschiedenis aan het ontstaan van 1 en 2 Corinthe ten grond ligt, m. a. w. of wij de zich in 2 Corinthe verheffende polemiek tegen de oud-apostelen hebben te verklaren uit gebeurtenissen,

1) Eene andere mogelijkheid is, dat de geheele inhoud onzer beide Paulusbrieven aan de Corinthiers oudtijds onder één titel of opschrift „Paulus aan de gemeente te Corinthe" werd bewaard. Intusschen verdient het opmerking, dat bij de verheerlijking van Paulus als martelaar, 1 Clem. V, geen dadelijk gebruik gemaakt schijnt van de hier zich als van zelf aanbiedende opsomming 2 Cor. XI: 22 vlg.

in den Apostolischen tijd zelven voorgevallen, dan wel uit eene veranderde zienswijze omtrent de waarde der oudapostolische evangeliepredikiug, zooals die later wordt waargenomen bij vergelijking tusschen de Synoptici en het vierde Evangelie.

Uit het bovenstaande blijkt wel zooveel, dat het getuigenis van 1 Clem. voor de echtheid der Hoofdbrieven slechts geringe waarde heeft. Het document verplaatst ons, gelijk Schwegler reeds aanwees, in den tijd der oud-katholieke beweging, waarvan wij het begin niet lang vóór 150 kunnen stellen. Dat destijds een brief, als van Paulus aan de Corinthiërs geschreven, geheel of gedeeltelijk met onzen eersten kanonischen brief van Paulus aan de Corinthiërs identiek, in omloop was, kan niet betwijfeld worden, doch bewijst evenmin de echtheid van laatstgenoemde, als de echtheid van den Clemensbrief zelven door het getuigenis van Dionysius wordt bewezen. En wat de echtheid van den brief aan de Galatiërs betreft, deze kan, zooals van zelf spreekt, nog minder dan die van 1 Cor. door onzen Clemensbrief geacht worden bewezen te zijn, daar de oudste berichten, die voor de identiteit van den auctor ad Galatas en van dien ad Corinthios getuigenis afleggen, uit een tijd afkomstig zijn, waarin omnium consensu onechte Paulusbrieven op officiëele wijze voor apostolisch werden verklaard.

Wij komen thans tot de Clementinen strictiori sensu. Neemt men met Baur aan dat de kerkelijke beweging in het na-apostolische tijdvak beheerscht werd door de vraag: vóór of tegen Paulus? dan is het zonderling genoeg, dat op naam van denzelfden Clemens de twee half kanonische brieven en de beide redactiën van den bekenden roman konden gesteld worden. Immers wat overigens ook onzeker moge zijn, zooveel staat wel vast, dat Pseudo-Clemens ad Corinthios in den apostel Paulus niets heeft gezien, wat naar een bestrijder van Petrus zweemt. In dit opzicht nu is hij toto coelo van den Clemens der Recognitiones en Homiliën verschillend. Eerst in deze latere Clemensliteratuur komt voor het eerst eene figuur, die denken doet aan den Paulus, zooals hij zich in den brief aan de Galatiërs vertoont, nl. als de felle antagonist van Petrus, te voorschijn. Intusschen, willen wij de zaak nog nauwkeuriger omschrijven, dan

moeten we zeggen: niet in de Recognitiones, zooals ze ons in de latijnsche vertaling van Rufinus bewaard zijn, maar alleen in de Homiliae vinden wij althans eenmaal eene rechtstreeksche polemiek tegen den Paulus der Galatiërs. Het schijnt niet van belang ontbloot, een weinig meer in de bizonderheden in te gaan van het vraagstuk, hetwelk lang vóór Baur aan de orde gesteld, doch sinds Baur eerst recht als een vraagstuk van de hoogste belangrijkheid is opgevat en gesignaleerd [1]), het vraagstuk, dat ik kortelijk aldus zou willen omschrijven: hoe hebben wij ons in verband met de wording der Katholieke Kerk en den Kanon des N. T. het ontstaan der Clementinische Recognitiones en Homiliae en de daarin verwerkte oudere stukken te denken?

Men kan gerust zeggen, dat hij, die volkomen op de hoogte is van deze quaestie, het tevens is van het grootste deel van de oude Kerkgeschiedenis, met name van die der 2e eeuw. Het is niet wel mogelijk, de Clementinen naar formatie, inhoud en strekking te begrijpen, zonder tevens ingewijd te zijn in de officiëele en officiëuse geschiedenis van den strijd der kerk om haar bestaan, in den tijd der eerste groote ketterijen en der eerste groote vervolgingen. Even als onze Evangeliën en het Boek der Handelingen, vertoonen ons de Clementinen verschillende tijden, afgespiegeld als op het scherm van een enkel menschenleven of van een menschengroep, in het bestek van weinig jaren handelend optredende. Even als bij de Synoptici

---

1) De bekende Engelsche (naar zijne geboorte: Iersche) deïst Toland had reeds de ontdekking gedaan, dat Petrus niemand anders dan Paulus bedoelde, waar hij in den brief aan Jacobus, voor de Homiliën geplaatst, gewag maakte van den vijandigen mensch en diens leer, (τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου διδασκαλία). Men vindt Tolands oordeel in zijn curieus boek: Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, uitgegeven te Londen in 1718, doch waarschijnlijk reeds eenige jaren te voren hier te lande geschreven. Op pag. 23 zegt hij: „Neither do I doubt but 't is the Apostle of the Gentiles, that is aim'd at in an Epistle of Peter to James, prefixt by Cotelerius to the Clementines.” Moge hier nog eene andere merkwaardige uiting van denzelfden scherpzinnigen man eene plaats vinden ten bewijze, dat de twijfel aangaande de betrouwbaarheid der berichten over het oudste Christendom niet van heden of gisteren is. Op pag. 60 lezen wij: If the truth may be spoken, there remains very little on record, very little that's any way certain or authentic, concerning the originals of Christianity, from the beginning of Nero to the end of Trajan or Adrian, that I may take the narrowest compass I can: for others will bring this period of uncertainty much lower.

en de Acta vinden wij in deze Clemensgeschriften een hoogst ingewikkeld raadsel ons voorgelegd, indien wij althans ons rekenschap willen geven van de wijze waarop uit de oudere bestanddeelen de latere composities zijn tot stand gebracht. Eindelijk, even als bij de critiek van de bedoelde boeken des N. T., zoo is ook bij de oordeelkundige beschouwing der Clemens-literatuur de som der verkregen zekere resultaten, in weerwil van de groote inspanning der uitstekendste geleerden, aan het onderzoek ten koste gelegd, verre van bevredigend te achten, zoodat ook hier de vraag gewettigd schijnt of er wellicht eene kapitale fout schuilt in de wijze waarop het vraagstuk werd opgezet.

Laat mij trachten zoo beknopt mogelijk in het licht te stellen, wat mij voorkomt het eigenlijke desideratum in deze Clemensquaestie te mogen heeten.

Aan de vertoogen van Baur en Hilgenfeld vooral is het toe te schrijven dat er bij de wetenschappelijke onderzoekers tegenwoordig geen twijfel meer bestaat, of de auteur der Clementinen heeft in den persoon van Simon Magus een Zerrbild of karikatuur van Paulus willen teekenen. Het schijnt niet overbodig ons nauwkeurig af te vragen, in hoeverre deze vergelijking met een spotprent of spotschrift hier werkelijk juist en gepast mag heeten. Bij de karikatuur van een persoon stelt men zich ten doel, dien persoon zoodanig voor te stellen dat zij, die hem kennen, zich ten zijnen koste vermaken of, indien de karikatuur ernstiger gemeend is, hem mogen minachten en verfoeien. In elk geval moet het spotbeeld zoo geteekend zijn, dat er niet de minste twijfel bestaan kan omtrent den persoon, wien de spot geldt. Karikatuur is natuurlijk altijd tot zekere hoogte misteekening; is zij echter in een concreet geval niets anders dan misteekening, d. w. z. zijn alle trekken zoodanig gechargeerd en geoutreerd, dat elk spoor van gelijkenis met het origineel uit de karikatuur is verdwenen, dan mist zij haar doel ten eenenmale. Passen wij het gezegde op den Simon Magus der Clementinen, als spotbeeld van Paulus, toe en gaan wij daarbij uit van de veronderstelling, dat de kennis van het origineel ons bewaard is in een welgelijkend portret, neen, in een spiegelbeeld van den wezenlijken Paulus, zoo als het ons in een viertal zijner Brieven is bewaard: wat moeten wij dan

zeggen? Voorzeker niet, dat de lezers der Clementinen, die hunne kennis van Paulus aan de Hoofdbrieven ontleend hadden, bij het aanschouwen van den fantastischen duivelskunstenaar en het vernemen zijner even fantastische theologie, lichtelijk iets konden vermoeden van den toeleg des teekenaars om Paulus op de kaak te stellen. Neen, in dezen zin is het niet wel mogelijk, Pseudo-Clemens het opzet toe te dichten, in Simon Magus de karikatuur van Paulus te hebben willen teekenen. Was dit verlangen het hoofdmotief zijner schepping, dan is hij wel bizonder slecht in zijne onderneming geslaagd, daar zijn werk zonder erg, ja met groote instemming door de vereerders van Paulus canonicus is ontvangen en b. v. door Rufinus aan den bisschop Gaudentius kon worden aanbevolen als een kostelijke balsem en een heilzaam geneesmiddel, uit het oosten naar het westen overgebracht [1]).

Men moge dezen eleganten lof van den ouden Presbyter, aan den Clemens-roman toegezwaaid, een weinig overdreven achten, welgemeend was hij ongetwijfeld en geheel onmiskenbaar in zijne strekking tot aanbeveling van het vertaalde boek bij het Christelijk publiek. Ik geloof niet, dat wij het recht hebben den Simon Magus der Clementinen eene karikatuur van Paulus te noemen, als wij daarmede willen te kennen geven, dat wij in de Clementinen eene polemiek hebben aan te nemen, in

1) Zie Rufini Aquileiensis Presbyteri in S. Clementis Recognitionum libros praefatio ad Gaudentium Episcopum, te vinden in de editie der Recognitiones, door E. G. Gersdorf in 1837 bezorgd. Daar vernemen wij, dat Rufinus, thans een grijsaard, aan den lang gekoesterden wensch om „onzen" Clemens voor Romeinsche ooren te doen spreken, thans eerst heeft kunnen voldoen en daarmede tevens is te gemoet gekomen aan het vurig verlangen van de voortreffelijkste en vroomste personen. Hij noemt zijn werk eene praeda non parva, uit de grieksche bibliotheken gehaald. Het vreemde, zegt hij, is dikwijls niet alleen meer welkom, maar ook nuttiger dan het inheemsche. „Peregrinum, zoo heet het dan verder, est pene omne, quod medelam corporibus confert, quod morbis occurrit, quod venena depellit. Judaea balsami lacrimam, Creta comam dictamni mittit, Arabia aromatum flores et spicarum nardi, India segetem metit, quae apud nos, etiamsi aliquantulo quam proprius ager attulit, fractiora perveniunt, odoris tamen gratiam vimque medendi integram servant." Zoo moge dan Gaudentius dezen onzen Clemens, jam Romanum factum, in ontvangst nemen. Rufinus moge er niet in geslaagd zijn, het Grieksche boek in zijne diepzinnigste gedeelten te verstaan; hij moge daarom zich genoopt hebben gezien, die zware passages weg te laten; hij is zich wel bewust, dat wat hij gaf, naar zijn beste vermogen getrouwelijk naar den zin van het oorspronkelijke te hebben weergegeven.

hoofdzaak gericht tegen den historischen Paulus, den tijdgenoot der Oud-Apostelen. Van eene zoodanige karikatuur, als door Pseudo-Clemens met bewustheid geleverd, kan slechts dan sprake zijn, indien wij aannemen, dat in sommige kringen — wij denken hier natuurlijk in de eerste plaats aan die der Marcionieten — eene typische apostelfiguur, bestemd om de Oud-Apostelen te verdringen, onder den naam van Paulus het voorwerp van vereering was geworden. Dezen Marcionitischen apostel hebben wij ons dan tevens te denken als drager en patroon, als vader en eersten propagator der antinomistische gnosis, en wel in dezen zin, dat voor het bewustzijn van Pseudo-Clemens de zoogenaamde apostel der Marcionieten de radikale bestrijding van het Oude Testament vertegenwoordigde. Immers de verdediging en handhaving van het geloof aan den Oudtestamentischen Wereldschepper, als den waren God der Christenen, is voor Pseudo-Clemens zoozeer hoofddoel, dat reeds daardoor zijn geheele werk, en dat wel naar de beide hoofdredactiën, als anti-gnostisch, meer bepaaldelijk als anti-marcionitisch wordt gestempeld. Als zeker uitgangspunt voor onze beschouwing der Clementinen moeten wij dus aannemen het feit, dat zijn Simon Magus bestemd was om de pretensie der Marcionieten, als zou hun antinomisme door oude apostolische auctoriteit gedekt zijn, in een bespottelijk daglicht te stellen. Moesten wij aannemen, dat in zijnen tijd (omstreeks het jaar 160) de Brieven van Paulus reeds een eeuw lang in het bezit der Kerk waren geweest en gedurig aanleiding hadden gegeven tot warme debatten, dan voorzeker zouden wij tevens genoodzaakt zijn ons den auteur der Clementinen voor te stellen als een beslist antagonist tegelijk van Paulus canonicus en van al de partijen in de kerk, die welhaast zich zouden vereenigen tot eene Katholieke Kerk met de leuze: geen uitsluiting noch van het Oude noch van het Nieuwe Testament; geen uitsluiting noch van de twaalve noch van Paulus. Stellen wij ons daarentegen voor, dat ook de Paulinische brieven eerst in de eerste helft der tweede eeuw ontstonden, en schrijven wij hun ontstaan aan analoge kerkelijke motieven toe, als waaruit ook de geheele Clementinische literatuur moet worden afgeleid; onderstellen wij nl. dat het den christenen in den tijd van de opkomende gnosis ten eenenmale ontbrak aan eigenlijk gezegde bescheiden

en ondubbelzinnige traditiën ten opzichte van den juisten vorm en inhoud der evangelieprediking in de apostolische periode, en dat de behoefte aan meer bepaalde formuleering dier prediking zich eerst deed gevoelen, toen de mogelijkheid der verificatie reeds verdwenen was: dan laat zich een aantal verschijnselen, anders zoo goed als onverklaarbaar, althans eenigermate als mogelijk voorstellen en in hun samenhang begrijpen. Met name wordt het ons dan denkbaar, hoe nagenoeg gelijktijdig in Marcionitische en anti-Marcionitische kringen de lof van den grooten Paulus met geestdrift werd verkondigd, iets wat ten eenenmale onverklaarbaar zou zijn, indien men omstreeks 125 reeds in het bezit ware geweest van authentieke Paulinische documenten; verklaarbaar ook, hoe dezelfde Clemens-naam kon worden verbonden aan den ouderen brief uit Rome, voor Corinthe bestemd (vulgo: 1 Clem.) en aan de Recognitiones en Homiliën, niettegenstaande in het eerste stuk Paulus op gelijken rang met Petrus wordt gesteld, en in den Clemens-roman de Marcionitische Paulus als de ἐχθρὸς ἄνθρωπος wordt gesignaleerd.

Merkwaardig genoeg is deze ἐχθρὸς ἄνθρωπος, die in de Clementinen[1]) zoo onmiskenbaar naar Paulus schijnt terug te wijzen, zelfs tot in het kanonieke Evangelie (Matth. 13, 28) doorgedrongen, doch aldaar door middel van de officiëele interpretatie van den Heer zelf (zie Matth. 13, 39) met den duivel vereenzelvigd. Men zal moeten toegeven dat het eigenaardige bezwaren inheeft zulk een duivel in menschelijke gedaante hier in een kanoniek Evangelie op zijne plaats te rekenen, indien deze „vijandige mensch" toch eigenlijk niemand anders dan Paulus moet voorstellen. Wij zijn zeker in de interpretatie van de gelijkenis van het onkruid dichter bij de waarheid als

---

1) Niet alleen vinden wij den ἐχθρὸς ἄνθρωπος in den Brief van Petrus aan Jakobus vóór de Homiliën, maar ook in de Recognitiones Liber I, Cap. 70 en 71, waar deze booswicht kennelijk in de rol van den dreiging en moord ademenden Saulus optreedt en niet alleen te Jeruzalem Jakobus van de tempeltrappen werpt, maar ook naar Damascus gaat om zijn moed aan Petrus te koelen. Dat deze inimicus homo Recogn. I, 70 en 71 van Simon Magus onderscheiden wordt, leert de context op onmiskenbare wijze. De ware oorzaak dezer onderscheiding is m. i. nog niet ontdekt. Mij althans is deze zaak, die nauw samenhangt met de compositie en de literarische verhouding tusschen Recogn. en Hom. zelfs niet door Hilgenfeld duidelijk gemaakt.

wij ook daar evenals bij den Simon Magus der Clementinen en den geheimzinnigen ἐχθρὸς ἄνθρωπος aan den boozen genius der anti-nomistische ketterij denken, die wel is waar door de Marcionieten als de ware, de groote apostel werd gehuldigd, maar inderdaad even weinig gemeenschap had met een apostel des Heeren, als Christus zelf met Belial.

Het is voorwaar geen lichte taak den draad te vinden, die ons uit het labyrinth helpt van deze mythen en legenden omtrent Saulus-Paulus, Simon Magus en den homo inimicus. Hebben wij hier met één of met meerdere personen te doen? De auteur der Handelingen stelt alles in 't werk om de identiteit van Saulus en Paulus en de niet-identiteit van Saulus-Paulus en Simon-Magus te doen uitkomen. Justinus Martyr, die niettegenstaande zijne onmiskenbare paulinische sympathieën den apostel zelven volkomen ignoreert, legt een onverholen afschuw aan den dag voor den Samaritaanschen Magus, in wien hij een voorlooper van Marcion ziet, zonder nogtans hem met Petrus in persoonlijke aanraking te brengen. Hegesippus, even fel op Simon Magus als op Marcion gebeten, schijnt met den apostel Paulus verlegen te zijn geweest [1]). De Clementinen eindelijk, die sub persona Simonis Magi den valschen apostel van het Marcionitisme door Petrus zelven, zoowel openlijk als in het geheim doen bestrijden, hebben zich zorgvuldig er voor gewacht om ooit of ergens den naam Paulus te vermelden, doch ontzien zich niet, op een enkele plaats althans voor het beeld van den antichristelijken apostel trekken te ontleenen aan den kanonischen Paulus, gelijk deze in de Acta en in de naar hem genoemde brieven voorkomt.

Nu zijn wij, wel is waar, in deze dagen reeds tamelijk vreemd geworden aan de begrippen aangaande onzen N.-T.ischen kanon, zooals die door Tischendorf werden verdedigd in zijne meer geruchtmakende dan lichtverspreidende brochure: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" Toch kost het ons zeker nog steeds eenige moeite, ons voor te stellen, dat in de tweede helft der tweede eeuw een boek met het pseudoniem van Clemens op den titel in kerkelijke kringen kon toegelaten worden, niettegenstaande dat boek wemelde van hatelijke uitvallen

---

1) Zie aanteekening I hier achter.

tegen zeker iemand, in wien wij enkele trekken van gelijkenis met den grooten heiden-apostel niet kunnen loochenen. En toch, aan die voorstelling zullen wij ons moeten gewennen, daar zij meer en meer blijkt de ware, de juiste te zijn. Immers de overtuiging, in den laatsten tijd door mannen als Hilgenfeld, Volkmar en Holtzman uitgesproken, en telkens met nieuwe bewijzen gestaafd, omtrent de zeer late canonisatie van Paulus als legitiem apostel, wint onmiskenbaar veld.

Wat den snelleren voortgang dier overtuiging verhindert, is het onderling verschil dezer geleerden waar het de détails betreft. De eigenlijke oorzaak van dat blijvende verschil is, naar ik vermoed, hierin te zoeken, dat men nog altoos in dwaling verkeert ten opzichte van de factoren, die tegen het eind der tweede eeuw de kanonisatie van den Paulus der Acta en der brieven hebben beslist. Nu laat het zich zeer gereedelijk verklaren, dat de Clementinen, bij hunne hartstochtelijke bestrijding van het Marcionitisme, den patroon der gehate secte, dien zij met de zwartste kleuren als eenen door den booze bezetene meenden te moeten afschilderen, tegelijkertijd op zoodanige wijze voorstelden, dat in het geschetste beeld van dien magus tevens de trekken konden worden onderscheiden van den pseudo-apostel, dien de Marcionieten als hunne autoriteit tegenover de oud-apostelen hadden gesteld; doch het is verre van waarschijnlijk, dat diezelfde Marcionieten bij de keuze van hun patroon hoofdzakelijk zich zullen hebben laten leiden door de zucht, om een persoon te vinden, die werkelijk tot de eerste christelijke generatie had behoord. Neen, zoo ergens, dan lag juist hierin hunne onmacht, dat zij zich al te zeer van de oudchristelijke traditie hadden losgemaakt; gelijk het omgekeerd de kracht was der anti-heretische kerkmannen, dat zij die traditiën zooveel mogelijk in eere hielden. Het moge waar zijn, dat Marcion's optreden in de kerk moet zijn voorafgegaan door anti-nomistische bewegingen, die op eene voor ons niet meer te constateeren wijze met den historischen Paulus samenhingen, daarmede verliest het feit, dat Paulus ad Galatas nader bij het Marcionitisme dan bij het oorspronkelijke christendom staat, niets van zijne beteekenis.

Paulus ad Galatas. Hij is het eigenlijke doel van dit ons onderzoek. Hebben wij hem in deze onze bijdrage niet al te

zeer uit het oog verloren? De verontschuldiging ligt voor de hand. De Clementinen vormen een belangrijk deel van de processtukken der aanhangige rechtszaak, en in deze Clementinen neemt onze brief slechts een zeer ondergeschikte plaats in. Trachten wij dit feit te preciseeren en te waardeeren Onze voorafgaande beschouwingen mogen blijken, eene gewenschte inleiding tot dit gedeelte van onze taak te vormen.

Wel beschouwd, kan ons geheele onderzoek in deze zich bepalen tot eene enkele plaats in de Clementinen, en wel tot dat gedeelte der Homiliën, waar Petrus met Simon Magus disputeert over de bewijskracht der visioenen, vergeleken met die der ἐνάργεια [1]), d. i. de evidentie, die uit de onmiddellijke tegenwoordigheid van den bevoegden persoon of uit de handtastelijke realiteit voortvloeit. Wij vinden deze disputatie in de 17e homilie, en wel in zulke termen, dat wij wel gedwongen worden, daarbij aan het conflict tusschen Paulus en Petrus, Gal. II, 11 vlg. beschreven, te denken [2]). Het eigenaardige van het rapport tusschen Gal. II, 10 vlg. en Hom. XVII is zeker niet te begrijpen, tenzij men alvast de navolgende bizonderheden wel in het oog houdt: 1°. nergens elders in de Clementinen, zoo min in de Recognitiones als in de Homiliae, wordt iets aangetroffen, wat een citaat of ook maar eene reminiscentie uit eenigen Paulusbrief schijnt te mogen heeten; 2°. nergens elders in de bedoelde geschriften laat zich iets aanwijzen, wat zweemt naar een ondubbelzinnig, onverholen streven, om Simon Magus met zoodanige trekken te teekenen, dat de met Paulus' brieven bekende lezer aan dezen, zich apostel van Christus noemenden auteur noodzakelijkerwijze wordt herinnerd; 3°. integendeel, al het overige schijnt er op ingericht, om bij de lezers van den roman elke verwarring tusschen Paulus canonicus en Simon Magus onmogelijk te maken [3]).

---

1) Zoo zullen wij wel met Clericus, en niet ἐνέργεια met het HS. te lezen hebben. Hom. XVII, c. 4, 13 en 14.

2) De bekende plaats komt voor Hom. XVII c. 19. Dat hier op de bedoelde woorden van Gal. II, 11 wordt gezinspeeld, is door Baur, Paulus I, blz. 97 vlg. 2te Aufl., gelijk men weet, duidelijk uiteengezet.

3) Het tegendeel heeft mijn vriend J. H. A. Michelsen data opera willen bewijzen in zijn opstel over het Paulinisme en Simon Magus, geplaatst in dit Tijdschrift 1876. Inderdaad wordt aldaar door middel van vernuftige combinatiën voor menigen

Neemt men nu bij den auteur der Homiliën, zooals wij ze bezitten, de bedoeling aan, om, zonder den naam Paulus te noemen en zonder hem op ondubbelzinnige wijze te signaleeren, den invloed van zijn leer en voorbeeld in de kerk tegen te werken, dan moet men tevens aannemen, dat diezelfde auteur op die eene plaats, Hom. XVII, 19, eene groote onvoorzichtigheid heeft begaan, toen hij Simon Magus de woorden van Paulus canonicus als in den mond legde; dan moet men het een onbegrijpelijk toeval noemen, dat deze onhandigheid niet vroeger werd opgemerkt. Inderdaad hebben dan ook zij, die in onzen tijd de genesis van den Clemensroman hebben pogen te doorgronden, bij hunne analyse van het boek der Homiliën zich genoopt gezien tot de verklaring, dat de al te doorzichtige polemiek tegen Paulus ad Galatas, in Hom. XVII, 19 te vinden, op eene bron wijst, waaraan het overige niet kan zijn ontleend. In dit oordeel stemmen Lipsius en Hilgen-

---

trek uit het leven van den avontuurlijken en fantastischen toovenaar de een of andere bizonderheid uit de Paulinische literatuur en legenden, als middel ter verklaring, bijgebracht. Bleven er toen in 1876 nog vele staaltjes van Simons duivelskunstenarij voor Michelsen niet te verklaren uit Paulus' leven en zijne brieven, reeds in het volgende jaar leverde de scherpzinnige schrijver in ditzelfde Tijdschrift (Naschrift op zijne verhandeling over het Paulinisme en Chiliasme) het bewijs, hoe de vertrouwde omgang met een Thaumaturg als Simon den exegeet tot verbazingwekkende kunstverrichtingen kan in staat stellen. Alles, zelfs de blaffende honden van koper, de den kinderen aangetooverde baard, de automaat-sikkel, en de even wonderbaarlijk gedienstige tooverschotels worden thans uit paulinische dicta en facta verklaard, en dat alles met de gemakkelijkheid, die den meester in de kunst verraadt. Toch zal de heer M. mij wel willen toegeven, dat geen zijner ontdekte analogieën op zich zelf eenige objectieve bewijskracht bezit en als zoodanig met de door Baur beproefde combinatie tusschen Gal. II, 11 en Hom. XVII, 19 kan gelijk gesteld worden. M. a. w., ontbrak aan de 17e homilie het 19e hoofdstuk, wij zouden geen enkel bewijs hebben voor de stelling, dat Pseudo-Clemens met de Paulinische Brieven zich had ingelaten. Gaat men nu eenmaal uit van de stelling: „Simon Magus is niets anders dan de vermomde Paulus", dan is het natuurlijk genoeg, dat men niet rust, vóór men alle maar eenigszins mogelijke combinatiën tusschen die twee deels historische, deels legendarische of mythische figuren heeft beproefd. Doch waar voor 't doorzetten van dit parallelisme zooveel halsbrekende kunsten blijken noodig te zijn, daar mag men zich toch wel eens afvragen: welk doel kan een schot- of schimpschrift op Paulus hebben gehad, waarvan de eigenlijke strekking zoo zorgvuldig door den schrijver was verborgen, dat zelfs de warmste vrienden van Paulus eeuw in, eeuw uit de Clementinen hebben gelezen, zonder iets van die persoonlijke strekking te vermoeden? Zie over 't veelvuldig gebruik en de populariteit der Clementinen Uhlhorn in Herzog's Real-Encyclopedie en Hilgenfeld, die Clem. Rec. und Hom. § 27, pag. 324.

feld overeen, hoezeer zij overigens onderling verschillen in de opvatting van de compositie der Clementinische literatuur in haar geheel. Beide geleerden maken de opmerking, dat in dit gedeelte der Homiliën (beginnende met de 16e Homilie) waarin de redetwist tusschen Petrus en Simon te Laodicea wordt beschreven, op onmiskenbare wijze aan den Magus de rol is toebedeeld van Marcion, gelijk aan Petrus die van verdediger der in de kerk meest verspreide joodsch-christelijke denkbeelden. Vreemd is het zeker, in deze debatten, die ons geheel in het midden der 2e eeuw verplaatsen, den Petrus der Homiliën eenige woorden uit Gal. II te hooren citeeren, als waren ze omnium consensu aan een Marcionitisch geschrift ontleend. Met welk recht ik zoo spreek, zal iedereen blijken, die zich de moeite geeft, den context te raadplegen. Elders toch beroept Petrus zich slechts dan in zijne disputatiën met den Magiër op diens meeningen, wanneer deze vroeger in de Homiliën zelve medegedeeld waren. Zoo doet hij niet Hom. XVII cap. 19, waar hij uitgaat van de onderstelling, dat Simon zich heeft beroepen op visioenen, ten einde voor zich het recht te staven om als apostel op te treden. Eene dergelijke onderstelling had Petrus Hom. XVII, 14 gemaakt, waar hij beweert dat Simon zich beroemde vaster grond voor zijne uitspraken te hebben dan Petrus, ofschoon ook voor die bewering geen grond te vinden is in de voorafgaande mededeelingen van Simon zelve. Men zou allicht kunnen vermoeden dat deze oneffenheden toe te schrijven zijn òf aan de slordige samenstelling van den eindredactor, òf aan den fragmentarischen staat onzer handschriften, ware het niet, dat de Petrus onzer Homiliën hier en daar eigenschappen verraadt die ons het recht geven hier eene andere verklaring te beproeven. Deze Petrus namelijk acht het niet beneden zijne waardigheid ad maiorem Dei gloriam zich van spionnen te bedienen, ten einde zijnen tegenstander des te zekerder te treffen en bij diens aanhangers te grooter indruk te maken. Simon wel is waar ontbreekt het evenmin aan sluwheid, doch hij moet ten slotte voor den oud-apostel als zijn meerdere beschaamd de vlag strijken. Op den morgen van den dag, waarop de zeventiende Homilie ons verplaatst, komt Zacheus zijnen meester Petrus rapport doen van 't geen Simon tegen Petrus in diens afwezigheid heeft in 't midden gebracht. Zacheus

brengt al het gehoorde zoo getrouw mogelijk over, opdat Petrus met des te schitterender gevolg zijnen tegenstander zou kunnen overweldigen. Dit geschiedt dan ook. Petrus refuteert den Magus alsof hij bij die invectieven tegenwoordig ware geweest en Simon, door een even onverwachten als wel aangebrachten aanval bestookt, tracht zich uit het gedrang te redden, door eene zijdelingsche beweging (Hom. XVII, 13)[1]. Met eenige afwijking van zijn programma brengt hij thans de quaestie van visioen en ἐνάργεια ter sprake, en het is naar aanleiding van dit geschilpunt, dat wij Petrus den Magus de verwijtingen hooren doen, die niet aan Simon's eigen uitlatingen, maar naar allen schijn aan Gal. II zijn ontleend. Mij, zegt Petrus, de vaste steenrots, het fundament der kerk, hebt gij wederstaan (ἀντέστηκας. Vgl. Gal. II, 11 ἀντέστην.) Waart gij geen tegenstander (van God) dan zoudt gij niet, mij beschuldigende, het door mij gepredikte lasteren, opdat men mij, die zeg, wat ik zelf, bij den Heer zijnde, van hem heb gehoord, niet zou gelooven, alsof ik, die toch lof verdien, veroordeeld ware (ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος.) Of indien gij mij veroordeeld noemt, (ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις. Vgl. Gal. II, 11, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.) zoo beschuldigt gij God, die mij Christus geopenbaard heeft, en verzet gij u tegen hem, die mij wegens die openbaring gelukzalig heeft geprezen. Is het u echter om de waarheid te doen, leer dan eerst van ons, wat wij van hem

---

1) οἶδα πρὸς τίνα ταῦτα λέγεις. Ik kan in die woorden, waarmede Simon zijnen bestrijder in de rede valt, geenszins met Hilgenfelfl aangeduid vinden, dat het den Auteur te doen zou zijn zijne lezers aan Paulus als den eigenlijk bedoelden persoon te doen denken. Niets in 't voorafgaande wijst, hetzij op den Paulus der Acta, hetzij op dien der Brieven. De zaak komt mij veel eenvoudiger voor. Petrus heeft in algemeene termen gesproken van sommigen, die door hunne leer de menschen tot ἀφοβία opwekken, maar in hun leven toonen, dat zij tot hunne zedelijke schade de vrees voor God en zijn gebod hebben afgelegd. Wie zoo, zegt hij, gesteld is, komt van 't eene kwaad tot het andere, vervalt tot ongeloof aan het oordeel en tot magie, terwijl hij anderen ten laste legt, wat hij zelf verricht. Niet Paulus maar Simon Magus zelf is hier kennelijk de bedoelde persoon, gelijk ten overvloede blijkt uit de eerste capita dezer zeventiende Homilie, waar Simon zijn tegenstander Petrus in diens afwezigheid van magie beschuldigt. (Zie Cap. II, waar Zacheus van Simon verklaart: αἰτιᾶταί σε, Πέτρε, ὡς.. μαγείᾳ πολὺ δυνάμενον, en vergelijk daarmede de woorden van Petrus aan het slot van Cap. XII: μαγεύει, ἄλλους ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει διαβάλλει.)

geleerd hebben en gij zult de waarheid dienen door ons te steunen.

Gelijk overal, zoo blijkt ook hier Petrus' taktiek onweerstaanbaar. De vijand wordt ontmaskerd. Simon wordt genoodzaakt (Hom. XVII, 20) in zijne ware d. i. onchristelijke gedaante zich te vertoonen. Het beroep op de traditie, zooals die nog bij Matth. XVI, 17 bewaard is, was volkomen afdoende, en de verwaten Magus weet zijne figuur niet anders te redden dan door de drieste verklaring: al wat ik van mijne betrekking tot Christus als mijn meester heb verzekerd, was slechts voorwendsel en krijgslist, aangewend met het doel om u uit te lokken tot het geven van inlichtingen welke niets duidelijker aan het licht zouden brengen dan uwe onkunde en onmacht!

Zal men nu meenen het ware doel van pseudo-Clemens, die deze dingen te boek stelde, te hebben uitgesproken, als men zegt: de identiteit van Simon Magus en Paulus canonicus was thans voor den goeden verstaander duidelijk genoeg aangetoond, en mitsdien behoorlijk in het licht gesteld dat Paulus alle aanspraken op den titel van Christelijk apostel had verbeurd? Neen waarlijk, er was iets anders dat dezen schrijver nader aan het hart lag dan de vernedering en de schandvlekking des heidenapostels; het was de beschaming en vernietiging van het Marcionitisme, dat juist daarom een zoo gevaarlijk vijand mocht heeten, omdat het zich voor het ware Christendom uitgaf. Wat zou het pseudo-Clemens gebaat hebben, het 19e hoofdstuk der 17e Homilie te hebben geschreven, indien hij daarbij willens en wetens zich had bediend van onzen Brief aan de Galatiërs als van eene erkende oorkonde uit den apostolischen tijd? Was het in zijn belang, voedsel te geven aan de overtuiging dat de Marcionieten inderdaad in den eigenlijken zin des woords op de oudste Brieven zich konden beroepen? Hoeveel gemakkelijker is niet het feit te verklaren, dat Pseudo-Clemens tegen de Marcionieten gebruik maakt van Gal. II, indien wij mogen aannemen, dat hij zich van dit geschrift bediende als van een fictum ad haeresim Marcionis, zoo als nog tegen het einde der 2e eeuw de auteur van den Muratorischen Kanon den Brief ad Alexandrinos en soortgelijke producten noemde? Men zegge niet: in dit geval hadde Pseudo-Clemens verstandiger gehandeld, den Marcionieten het gebruik maken

van onechte stukken te verwijten. Immers, tot het doen van zulk een verwijt ontbrak dezen schrijver alle bevoegdheid. Met grooter onbeschroomdheid, en op ruimer schaal is toch wel zelden het middel der verdichting aangewend dan door de anonieme auteurs der Clementinen [1]). Daarenboven schijnt de vraag geoorloofd, of hij, die Hom. XVII, 19 schreef, niet inderdaad wilde te kennen geven, dat hij gebruik maakte van een geschrift, tot de Marcionitische literatuur behoorende, toen hij Simon Magus, die voor hem de incarnatie was der valsche gnosis, woorden en gedachten, aan Gal. II ontleend, toedichtte. Naar de kennis, die wij van de oud-kerkelijke toestanden bezitten [2]) laat zich op deze wijze het gedrag van pseudo-Clemens psychologisch gereedelijk verklaren, wanneer wij aannemen, dat hij daarom met zooveel gerustheid handelen kon als hij deed, omdat hij zich bewust was, zijne tegenstanders, in casu de Marcionieten, met hunne eigene wapenen te bestrijden.

Het verdient opmerking dat juist dit gedeelte der Homiliën, hetwelk aan Baur en de zijnen de stof heeft geleverd voor hunne bewering dat Simon Magus niets anders is dan de karikatuur van Paulus; dat, zeg ik, juist dit gedeelte (Hom. XVII, 13 vlg.) zulke groote moeilijkheden oplevert bij de verklaring van het ontstaan en de compositie der Clementinische literatuur in het algemeen en van de Homiliën in het bizonder. Volgens Hilgenfeld zijn de Homiliën eerst na de Recognitiones ontstaan. Intusschen niet in de Recognitiones, maar wel in de Homiliën vinden wij gebruik gemaakt van den brief aan de Galatiërs. Juist te dezer plaatse nu, waar Hilgenfeld de hand van eenen lateren interpolator vermoedt, meent Lipsius de sporen te zien van een oudere oorkonde. Trouwens laatstgenoemde geleerde, hoezeer ook overigens met Hilgenfeld homogeen, stond diametraal tegen hem over, waar het aankwam op de beslissing, aan welke der twee Clementinische geschriften de prioriteit toekomt. Wekt deze dissensus niet het vermoeden, dat er hier of daar fouten schuilen in de bewijsvoering? Dat de feitelijke toestand waarin de clementinische

1) Zie aanteekening 2.
2) Zie aanteekening 3.

roman naar zijne twee redactiën zich bevindt, de stelligste objectieve data bevat voor het bestaan van verschillende schriftelijke bronnen, die hier met niet al te kunstvaardige hand tot een uiterlijk geheel zijn bijeengebracht, behoeft geen oogenblik te worden betwijfeld. De onzekerheid ontstaat eerst daar, waar het aankomt op de bepaling van de leidende gedachte, den spiritus rector, welke heeft voorgezeten bij het schiften en groepeeren der stof. Die leidende gedachte moet, om zoo te zeggen, de gids zijn, die ons den weg wijst door den doolhof dezer literatuur. Zij moet ons begrijpelijk maken, in welke orde de verschillende lagen dezer christelijke legende elkander zijn opgevolgd, en waarom ten slotte, bij deze ongetwijfeld tendentieuse compositie, deze voor een deel zoo weinig onderling harmoniëerende bestanddeelen te zamen zijn gebracht. Nu heeft met name Lipsius in zijn bekende monographie [1]) zich mede opzettelijk ten taak gesteld, het geheim te doorgronden van dit merkwaardig letterkundig proces. Ofschoon hij overtuigd is dat de Homiliën het oorspronkelijke Ebiónitische karakter der legende zuiverder bewaard hebben dan de Recognitiones, ziet hij toch geen kans de latere formatie (Recognitiones) eenvoudig als eene omwerking der vroegere (Homiliën) te verklaren, maar neemt als zeker aan dat de auteurs der beide geschriften op zelfstandige wijze hebben gebruik gemaakt van oudere bronnen. Aan de meer argelooze compositie der Recognitiones hebben wij het te danken, dat wij met zooveel zekerheid de gebruikte oorkonden kunnen onderscheiden en determineeren. Zoo heeft dan ook Lipsius met vrijmoedigheid van drieërlei schriftelijke bronnen melding kunnen maken, waarvan het bestaan door de ons bewaarde Clementinen wordt ondersteld. Hiertoe behoort:

A. Περιοδοι Πετρου δια Κλημεντος ook wel genoemd Ἀναγνωρισμοι Κλημεντος waarschijnlijk identisch met eene tweede recensie der Recognitiones, waarvan Rufinus in zijne praefatie melding maakt. Hierbij behoorde oorspronkelijk de brief van Clemens aan Jacobus, thans vóór de Homiliën te vinden. Aan deze Ἀναγνωρισμοι gingen vooraf en liggen ten grond:

B. Κηρυγματα Πετρου in 10 boeken, oorspronkelijk ingeleid door den Brief van Petrus aan Jacobus en

1) R. A. Lipsius, Quellen der Römischen Petrus-Sage. 1872.

C. de Διαμαρτυρια 'Ιακωβου, insgelijks vóór onze Homiliën te vinden. (vg. Hilg. Theol. Jahrb. 1854, S. 490 ff.).

De Kerugmata bevatten de predicatie's van Petrus te Caesarea tegen Simon en eindigden met Simons vlucht naar Rome. De auteur van A heeft B niet weinig gealtereerd en uitgebreid. Bij hem is Petrus de ware heiden-apostel, en Simon de vertegenwoordiger van het heidendom, die door Petrus in Phenicië van stad tot stad vervolgd en gerefuteerd wordt. Hij maakt Clemens representant van het heilbegeerige heidendom, en laat Petrus tot zijne bekeering de rede over den waren profeet houden. Tot dat einde wordt de Clemens-roman, welke met den doop van Clemens' vader te Antiochië eindigt, ingelascht. Wat Marcus is in de katholieke traditie, n.l. amanuensis van Petrus, dat is Clemens in deze Ebionitische legende. Deze Clemens zendt de door hem opgeschreven rede van Petrus over den waren profeet aan Jacobus, opdat deze daaraan zijne sanctie geve. Uit de Diamarturia blijkt, volgens Lipsius, de anti-Paulinische strekking van dit geschrift duidelijk genoeg. Intuschen wijst B terug op C, een nog ouder geschrift. Immers Clemens is te Rome te huis en moet ten slotte daarheen terug keeren. „Wie das Inhaltsverzeichniss Rec. III, 75 beweist, müssen schon die Kerygmen den Magier als Vertreter nicht bloss paulinischer sondern zugleich gnostischer Lehren bestritten haben [1]). Während also die ursprüngliche Simonssage nur den geschichtlichen Paulus bekämpft haben kann, ist Simon-Paulus hier schon (NB.) zu dem Erzketzer geworden, als welcher er in der ganzen nachmaligen Ueberlieferung erscheint. Andererseits zeigt der Brief des Petrus an Jacobus, sammt der angehängten Diamartyria, dass der Verfasser der Kerygmen über den ursprünglichen (?) Sinn der Simonssage recht gut Bescheid wusste. Die anti-gnostische Tendenz beruht also (?) hier nicht auf einem Vergessen der anti-paulinischen, sondern auf einer absichtlichen und bewussten Erweiterung der ursprünglichen Polemik. Paulus wird unter der Maske des Simon für alle gnostischen Irrlehren verantwortlich gemacht. Erst in der zweiten Ueberarbeitung, den Anagnorismen des Clemens, in denen Simon zum Repräsentanten des Heidenthums wurde, tritt die ursprüng-

1) Vgl. Ritschl, Altkatholische Kirche, 1ste Aufl. S. 163 ff.

liche Bedeutung der Simonssage zurück." (Als of Lipsius hetzelfde niet ten opzichte van B en C had verklaard!) Van waar nu echter de duidelijk sprekende anti-Paulinische plaatsen in Hom. XVII, 13—20? Lipsius moet hier interpolatie aannemen: „Der Abschnitt ist der Ueberrest einer älteren (?) Erörterung, der durch die anti-marcionitischen Einschiebsel, Hom. XVII, 5—12, XVIII, 1—6 aus seinem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen wurde. *Der Verfasser der Homiliën will nicht den Paulus, sondern den Marcion unter der Maske des Simon bestreiten*, (ik cursiveer) auf eine Polemik aber, wie in Hom. XVII, 13—19 vorliegt, wäre er sicher nicht aus eigener Erfindung gerathen; [1]) sie versetzt uns durchaus in die alten Parteikämpfe zwischen Paulinern und Petrinern zurück." Deze anti-Paulinische trek, zegt Lipsius, kan niet door den auteur der Homiliën ingelascht zijn, daar deze in strijd was met de kennelijk anti-gnostische (zelfs anti-Valentiniaansche) strekking van zijn werk in zijn geheel. Waarschijnlijk zijn dus deze en dergelijke, overal (?) verspreide, tegen Paulus gerichte passages overblijfsels van het oorspronkelijk anti-Paulinische grondschrift.

Zeg ik te veel, indien ik beweer: ontneem aan de echtheidshypothese der Hoofdbrieven, met name aan die van den Brief aan de Galatiërs, den nimbus van haar axiomatisch karakter, en het gewrongene dezer geheele combinatie moet in het oog springen? Wat was het, waartoe een objectieve analyse dezen onderzoeker leidde? Immers dit, dat de oudste oorkonde, in de Clementinen verwerkt, een bepaald anti-gnostisch karakter droeg. Met welk recht neemt nu Lipsius aan, dat de in den context der Homiliën kwalijk voegende persoonlijk tegen Paulus gerichte invectieven uit de oorspronkelijkste oorkonden der Simonsage moeten geput zijn, terwijl de oudste bronnen, die volgens het eigen onderzoek van dezen criticus aan pseudo-Clemens ten dienste stonden, niet ouder zijn dan het gnosticisme? Waarom niet nog een vierde nog oudere oorkonde dan C aangenomen, en van deze ondersteld dat zij den auteur

1) Zonderling: de auteur laat zich dus door het toevallig aanwezig zijn van een hem niet voegende oorkonde verleiden om hier ter plaatse iets op te nemen wat met zijn doel in strijd was en het redeverband verstoorde.

der Homiliën de stof leverde tot zijne rechtstreeks anti-Paulinische interpolaties? Ja, waarom ontbreekt zulk een vierde Grondschrift in den Catalogus, door Lipsius opgemaakt? Zou het antwoord op deze laatste vraag niet eenvoudig moeten luiden: omdat er inderdaad in de Clementinen geen spoor van zulk een oudere bron te vinden is en het bij nader onderzoek blijkt dat de zoogenaamde interpolatie in Hom. XVII geheel op zich zelf staat, daar nergens elders, noch in de Homiliën, noch in de Recognitiones van eenigen Paulus-brief gebruik schijnt gemaakt te zijn. En zoo komen wij dan ook langs dezen weg tot de kapitale vraag: Is de geheele onderstelling, waarvan hier werd uitgegaan, alsof de Simonsage in haren oorsprong zuiver anti-Paulinisch moet geweest zijn, wel iets meer dan een vooroordeel, met den feitelijken inhoud der Clementinen bezwaarlijk te rijmen? Inderdaad in deze onderstelling schijnt de groote fout dezer geheele combinatie te schuilen. Men neme den lateren oorsprong van den Brief aan de Galatiërs aan en het raadsel is opgelost.

Overwegende 1°. dat volgens Lipsius zelven het oudste in de Clementinen verwerkte boek een anti-gnostisch karakter droeg; 2°. dat reeds in die oudste bron Simon Magus, evenals bij Justinus Martyr en latere kerkvaders, voorkomt als representant der gnostische ketterij en te gelijk als de door de oud-apostelen vernietigde vijand van Christus:

Zoo moeten de toespelingen op den Paulus der Hand. zoo wel als op dien der Brieven, in de Clementinen voorkomende, allereerst voor ons ten bewijze strekken, dat voor 't bewustzijn der Ebionieten (of hoe men anders deze Christenen, voor wie pseudo-Clemens c.s. schreef, noemen wil) beide verschijnselen, het gnosticisme en het paulinisme, tot dezelfde categorie van pseudo-prophetie behoorden.

Wil dat zeggen, dat wij bedoelde parallelen tusschen Simon Magus en Paulus hebben te houden voor latere toevoegselen en opsieringen van het oorspronkelijk onvermengd anti-gnostische beeld? Voorwaar neen. Maar wat zijn, wel beschouwd, die parallelen zelve anders dan het natuurlijk gevolg eener van twee zijden gelijktijdig werkzame kerkelijke legendevorming, waarbij aan den eenen kant de joodsche, aan den anderen de heidensche factor den doorslag geeft? Simon, de Cyprische

Magiër (Fl. Jos.) en Paulus of Saulus van Tarsus waren tijdgenooten, van wie de eigenlijke geschiedenis voor ons, behoudens enkele trekken, geheel is verloren gegaan. Toen omstreeks 120 de anti-Joodsche gnosis opkwam, beweerden hare voorstanders, (zie b.v. den Barnabasbrief) gelijk niet onnatuurlijk was, dat zij, die gnosis, de eenige ware uitdrukking van den nieuwen godsdienst mocht heeten en mitsdien reeds van de eerste ware tolken des Christendoms afkomstig was. Die betrouwbare getuigen konden niet zijn de twaalve, omtrent wier Joodsche sympathieën geen twijfel mogelijk was; zij moesten gezocht worden onder hen, die, ofschoon tot dezelfde klassiek-christelijke generatie behoorende, toch niet onder den invloed hadden gestaan van het Christendom naar het vleesch. Zulk een man nu was Paulus, van wien men wist 1⁰. dat hij, ofschoon apostel, niet tot de twaalve had behoord en eerst na hen het Christendom had omhelsd; 2⁰. dat hij eigenlijk de apostel bij uitnemendheid was geweest, daar hij immers het eerst als Zeloot-Propagandist-Reiziger het nieuwe geloof buiten zijn oorspronkelijke grenzen onder de volken had verspreid; misschien ook 3⁰. dat hij de regeneratie van den godsdienst door de regeneratie van Israël, en de regeneratie van Israël niet in de eerste plaats langs politieken weg, maar vooral door hoogere religieuse levensopvatting en door dieperen zedelijken ernst, en dus op breeden humanistischen grondslag had willen beproeven. Met deze gegevens vormde zich in deze anti-joodsche kringen eene Paulus-legende, in het belang der ware gnosis, d. i. in het belang van de propaganda van een universalistisch christendom. Daartegen nu stond de aan de wet en de nationale joodsche prerogatieven vasthoudende partij lijnrecht over. Zij kon in de nieuwe beweging niets anders zien dan een on-apostolisch, neen: anti-apostolisch en dus anti-christelijk streven. Het anti-nomistische en anti-joodsche gnosticisme was voor hen een en hetzelfde met anti-goddelijke, d. i. demonische magie. Dat van meet af aan door de gnostische partij het beeld van hunnen apostel Paulus als antipode van Petrus is ontworpen, behoeft niet als axioma te worden aangenomen. Al wat deze partij van Paulus verlangde, kon hij presteeren, hij de laatst geborene en tevens de eerste der apostelen, ja de apostel in den eminenten zin van zendeling onder de volken,

indien hij maar met het gezag van zijnen naam een zeker, voor de Hellenen aanneembaar, boven joodsch-wettisch formalisme verheven evangelie wilde dekken. De proef werd genomen. Op Paulus' naam werden tractaten en brieven geschreven, bestemd om de nieuwe universalistische denkbeelden als de echt-christelijke ingang te doen vinden. Zulk een tractaat is b.v. onze kanonische brief aan de Romeinen, een geschrift, even inoffensief voor de Joden als voor Petrus. 1 Cor. wijst reeds op eene voorafgegane meer bedenkelijke polemiek van de zijde der Joden, waartegenover de auteur zich stelt met zijne apaiseerende beschouwingen over de gelijke rechten van Petrus, Apollos én Paulus. 2 Cor. onderstelt wederom scherper verzet van de joodsche zijde, immers de Paulus van dezen Brief moet zich tegenover de ὑπερλίαν Ἀπόστολοι hier behoorlijk in postuur zetten. In Gal. staat de apostel der heidenen in zijne volle grootte en volkomen geëmancipeerd tegenover de z.g. zuilen, en ecraseert hij den apostel der besnijdenis als een veroordeelden hypocriet. Evenzoo is het zeer wel mogelijk, dat de figuur van Simon Magus in den aanvang door de Ebionieten voor hun anti-heidensch doel is aangewend en uitgewerkt, zonder bepaaldelijk tegen Paulus gerichte bedoelingen. In het eerst hadden zij den Magus van Flav. Josephus slechts noodig als type van de demonische macht, die zelve den schijn aanneemt, de demonen te willen uitdrijven, d. i. als type van het heidendom, dat aan het jodendom zijn Messiasgeloof ontleent, om daarmede datzelfde jodendom in zijn hartader, de wet, te treffen. Eerst nadat in de gnostische kringen de Paulus-legende tegelijk met de Paulus-literatuur meer omvang, meer centrale beteekenis had verkregen, d. w. z. eerst nadat in bedoelde kringen de figuur van Paulus tot een soort van halfgod was geworden, die zijn dreigende anathema's tegen de Judaïsten slingerde, eerst toen kon de joodsch-christelijke oppositie hem met zijnen magischen dubbelganger Simon vereenzelvigen; deze laatste toch bestond immers ook voor de joodsche behoudslieden slechts als een fantoom, met dezelfde attributen als de gnostische Paulus voorzien.

Wij zagen reeds hierboven, hoe in de oud-christelijke legende de figuur van Petrus naar twee tegenovergestelde uitersten zich heeft ontwikkeld. Men kan niet zeggen, dat de sy-

noptische Petrustype er op aangelegd is om ons in dien Petrus een evenknie van Paulus te doen zien. Wel is hij de eerstgeroepene, de πρῶτος, wel is hij de μακαριος, maar te gelijk ook de Satan, die den Heer ergert, en den Heer verloochent. Wat wil dit anders zeggen dan dit: dat voor het bewustzijn der Christenen, die de synoptische Evangeliën in den kanonischen vorm brachten, deze Petrus, wel is waar, de oudste brieven had, maar daarom nog niet als representant en onwraakbaar getuige van het ware evangelie en de ware gnosis kon doorgaan. In dezen synoptischen Petrus hebben wij den πρῶτος en tegelijk dengene, die het tegen den ἐσχατος niet uithoudt, immers zich niet handhaven kan in de ure der beproeving en des lijdens, als wanneer het blijkt, dat hij tot het mysterie van het pneumatisch evangelie niet is doorgedrongen: zoo verliest hij zijn prestige en moet hij na boete en berouw weder opgericht worden. Dat aan zulk eene veranderlijke natuur de bijnaam van Steenrots wordt gegeven, zonder dat de verhalers eenige ironie laten doorschemeren, zou onverklaarbaar wezen, ware 't ons niet vergund in deze katholieke Evangelie-compositie de strekking te onderstellen om door bijeenvoeging en juxtapositie van verschillende disparate en tegenstrijdige voorstellingen alle partijen, zoo mogelijk, te gerieven. Deze Petrus nu is in dezen zin historisch, in zoo ver hij het Christendom der eerste generaties reflecteert, gelijk deze, vastgeworteld in de joodsche tradities als zij waren, en innig gehecht aan het oude Messiasgeloof, noodzakelijkerwijze zich moesten ergeren en zelve tot ergernis worden bij het opkomen der ware Gnosis, de Gnosis namelijk waarvan de centrale gedachte is: de gekruisigde Christus is de abrogatie der wet, of m. a. w. Israël, aan zijn Messias geloovende, sterft als natie den kruisdood door de hand der Romeinen, om naar den geest als diaspora uit dien dood op te staan en als christelijke gemeente het zout der aarde, het licht der wereld te worden. Intusschen, evenmin als bij de weldenkenden onder de joodschgezinde Messiasgeloovigen, is bij den Petrus der legende ergernis en verloochening van den pneumatischen Christus het laatste woord. Neen: voor beiden komt de tijd, dat zij hunne vleeschelijke zwakheid inzien en beschreien; de tijd waarin zij volkomen afstand doen van de zinnelijke droomen van het Messiasvolk,

en voor de wereldsche grootheid, waarop zij gehoopt hadden, het kruis huns meesters als hun hoogste eereteeken begeeren.

De groote vraag blijft nu slechts: In welken tijd valt de gnostische beweging, die de eerste ergernissen in de oud-christelijke kringen te voorschijn riep, m. a. w. van wanneer dagteekent de Gnosis, tengevolge waarvan het zwaartepunt van het Messiasgeloof zich verplaatste en de christelijke beweging haar nationaal joodsch karakter geheel prijs gaf. Niemand onzer gewis zal de debatten willen heropenen over de echtheid der latere Paulusbrieven en willen terugkomen op den strijd over de mogelijkheid of Paulus zelf reeds het opkomen der valsche Gnosis zou beleefd hebben. Mogen deze deutero-Paulinische brieven ons al vast het feit herinneren, dat men reeds vroegtijdig den naam van Paulus in éénen adem noemde met dien van de bestrijders der valsche Gnosis. Waarom deed men dit, indien de echte Paulus der historie niets met de Gnosis der historie te maken had? En aan den anderen kant, wat kan de Paulus, die onder Nero stierf, uit te staan gehad hebben met verschijnselen, welke toch kwalijk vóór het tweede kwartaal der tweede eeuw kunnen gedacht worden?

Indien niet alles mij bedriegt, hebben wij ons de zaak aldus te denken. Paulus was inderdaad de man die het Christendom helleniseerde door zijne ijverige propaganda in het belang der Messiasbeweging, in de diaspora van Syrië, door Klein-Azië en Griekenland tot Rome toe. Doch gewis eerst lang na 70 kon de oorspronkelijke joodsche Messias-idee zich geheel losmaken van de nationale joodsche zaak en zich omzetten in de algemeen humanistische idee van den Christus als den zoon Gods, in den anti-nomistischen zin, waarin dit begrip door den auctor ad Galatas wordt ontwikkeld. In het neutraliseeren van het joodsche nomisme, in het uitstooten van het nationale element dat oorspronkelijk van de Messias-idee onafscheidelijk was, lag de grondgedachte der Gnosis, die de theologie der tweede eeuw heeft beheerscht.

Ik meende aan de bovenstaande uiteenzetting hier eene plaats te moeten geven, ten einde mijne meening omtrent de verhouding tusschen Paulus en de Clementinen in het algemeen en meer in het bizonder om de verhouding tusschen de Homiliën en den Paulus ad Galatas duidelijk voor te stellen. De hoofd-

zaak in dezen geheelen Clemensroman is in geenendeele de bestrijding van Paulus, maar die van het anti-Joodsche gnosticisme. Sub persona Simonis Magi schuilt niet in de eerste plaats het paulinisme maar de bedoelde nieuwe beweging in het tweede kwartaal der tweede eeuw. De bedekte en slechts sporadisch voorkomende bestrijding van den Saulus der Acta en den Paulus der Hoofdbrieven is in het plan der Clementinen van zeer ondergeschikte beteekenis, en wel het best te verklaren uit het feit dat genoemde gnosis, met name die der Marcionieten, zich op de auctoriteit van traditiën en schriftelijke documenten quasi Pauli beriep. De geheele Paulinische literatuur in het Nieuwe Test. (Evangelium et Acta Lucae, zoowel als de z. g. Paulusbrieven zelve) is een product der na-apostolische gnosis en kan eerst ontstaan zijn na een betrekkelijk langdurig incubatie-proces, waarvan de aanvang bezwaarlijk vóór 70 kan gesteld worden. Dat eene uitspraak, aan Paulus canonicus ad Galatas ontleend, nog in een geschrift van de tweede helft der tweede eeuw „mir nichts dir nichts" aan Simon Magus, den representant van het Marcionitisme, kon worden in den mond gelegd, bewijst natuurlijk niet, dat deze Paulusbrief eerst toen en door de Marcionieten was vervaardigd, maar geeft ons het recht, neen: legt ons de verplichting op, dieper dan tot heden toe geschiedde, de christelijke oudheid te doorzoeken om het geheim dezer hoogst merkwaardige keurverwantschap zoo mogelijk te doorgronden [1]).

Hoe het zij: hebben wij in de Homiliën het alleroudste, stellige argumentum externum voor het bestaan van onzen brief aan de Galatiërs, ook in het oudste ons bewaarde document, dat ons getuigenis geeft van het bestaan van een officiëelen kerkelijken kanon tot bepaling van de boeken, tot het N. T. behoorende, vinden wij niets omtrent de Paulinische schriften vermeld, wat ons den indruk geeft, als waren de hoofdbrieven in den kanon opgenomen, op grond eener oude kerkelijke overlevering, die hunne echtheid, d. i. hun apostolischen oorsprong buiten twijfel stelde. Men begrijpt, dat ik van den bekenden Canon Muratorius spreek. Moet deze oorkonde omstreeks het jaar 190 geplaatst worden, wij staan dan daarmede reeds in een

1) Zie aanteek. 4 hier achter.

tijd; toen althans in Gallië, Italië en Noord-Afrika onze Paulusbrieven reeds zeker burgerrecht in de kerk hadden verkregen. Bezaten wij in dit fragment niets anders dan eene opsomming van de boeken, destijds in katholieke kringen tot het Nieuwe Testament gerekend, wij zouden daaruit niet veel vernemen, wat wij niet reeds uit Clemens Alexandrinus, Irenaeus en Tertullianus konden weten. Gelukkig heeft het den anoniemen kerkman behaagd, het door hem uitgebrachte vonnis de libris recipiendis et non recipiendis hier en daar althans van eenige overwegingen en motieven te voorzien. Leveren deze redeneeringen, gelijk ik elders trachtte aan te toonen [1]), eene kostelijke bijdrage voor onze kennis van het kanonisch gezag des vierden Evangelies in den vroegsten tijd, ook ten aanzien van de Paulinische brieven geeft de kanonist ons menigen behartigingswaardigen wenk. Wat mij ditmaal, na het vernieuwd onderzoek der argumenta externa voor de echtheid der Paulinische hoofdbrieven in den Canon Muratorius bizonder heeft getroffen, laat zich in weinige woorden meêdeelen. Zie hier een paar punten, die ik aan belangstellenden ter overweging aanbiedt.

1°. De twee onderwerpen, waarover de kanonist zich op de meest omstandige wijze uitlaat, zijn: het 4e Evangelie en de Paulinische brieven.

2°. De bewijsvoering voor de echtheid der Paulinische brieven is even gezocht en krachteloos, even duidelijk het gemis aan eene soliede basis van auctoriteit verradende als die voor de echtheid van het 4e Evangelie. Hiertoe zij het genoeg op de navolgende bizonderheden te wijzen:

a. de vier Hoofdbrieven, die in de eerste plaats en als in eene afzonderlijke kategorie vermeld zijn, worden aanbevolen door de opmerking dat zij onderwerpen behandelen, welke thans in de katholieke kerk aan de orde zijn (de quibus necesse est a nobis disputari, lin. 46);

b. Johannes, die in den catalogus zoowel het 4e Evangelie als de Apocalypse wordt gezegd geschreven te hebben, verschijnt hier als prodecessor Pauli;

c. de echtheid der Gemeentebrieven wordt aangetoond door

1) Zie behalve mijne hierachter bl. 54 aangehaalde Bijdrage, ook mijne verhandelingen in dit Tijdschrift van de jaren 1868 en 1874, over den kanon van Muratori.

de opmerking, dat de zeven gemeenten, aan wie zij gericht zijn, de geheele katholieke kerk vertegenwoordigen.

d. De zwakheid der bewijsvoering blijkt eindelijk uit de omstandigheid, dat, terwijl het bestaan van onechte Paulinae (Pauli nomine fictae) den kanonist bekend was, hij in den aanhef dezer § meent te kunnen volstaan met de opmerking dat de Brieven van Paulus zelven (ipsae) te verstaan geven welke het zijn [1]).

Wijst dit alles op eene inwendig sterke zaak, die door eenvoudige en natuurlijke betoogmiddelen zich laat verdedigen? Staat hier, evenals bij de handhaving van het vierde Evangelie, de fiducie van den apologeet niet in treurige verhouding tot het gehalte der redeneering? Het is waar: sedert wij geleerd hebben, een goed deel der kanonische Paulusbrieven als ondergeschoven aan te merken, laten wij ons niet meer door den toon der verzekerdheid, die deze kerkman aanslaat, impo-

1) Regel 39 en volg. van het fragment luiden: Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint volentibus intellegere ipsae declarant. Regel 63 en volg.: fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad heresem Marcionis. Wat wil de auteur zeggen? Immers dit: Wil iemand weten, welke (wat voor) brieven Paulus geschreven heeft, vanwaar uit en om welke reden zij afgevaardigd zijn, hij raadplege die brieven zelven. Men zou dus meenen, dat er voor de lezers, tot wie de Schrijver zich richt, geen twijfel bestond, welke brieven zij hadden te raadplegen, daar het woord ipsae schijnt te wijzen op eene hun bekende verzameling. Toch blijkt uit reg. 63 vlg., dat er nog andere op Paulus' naam in omloop waren. Doch deze kwamen voor den kanonist wegens hun Marcionitisch karakter niet in aanmerking. De kerkelijke schrijver heeft derhalve aldus geredeneerd: Uit de inzage der Paulinische brieven blijkt, welke zij (naar inhoud en bestemming?) zijn, vanwaar en met welk doel zij afgevaardigd zijn. Uit die inzage nu blijkt, 1°. dat de vier in de verzameling vooropstaande, door hem prolixiores genoemd, onderwerpen van actueel kerkelijk belang behandelen; 2°. dat deze Hoofdbrieven te zamen met vijf andere juist aan zeven gemeenten gericht waren, en dus een afgesloten geheel vormden. Behalve deze Gemeente-brieven konden wel is waar de vier particuliere brieven, door Paulus pro affectu et dilectione (en niet naar het voorschrift van zijnen prodecessor, den oud-apostel Johannes, rechtstreeks tot instructie der katholieke kerk) geschreven, bij die kerk in eere zijn en gekanoniseerd worden; doch nooit kon zoo iets plaats hebben met brieven, die, al waren ze van Paulus' naam voorzien, de Marcionitische ketterij begunstigden. Men ziet: geen spoor van een beroep op oudere traditie. De dogmatische inhoud, de bruikbaarheid voor de katholieke kerk bepaalt het oordeel; de toevallige omstandigheid, dat de welgevallige Paulus-brieven te zamen juist aan zeven gemeenten zijn gericht, wordt als een geschikt middel aangegrepen om de canoniciteit dezer verzameling van Gemeentebrieven te bewijzen.

neeren: doch verliest hiermede het feit zijne beteekenis, dat voor het bewustzijn van den kanonist de Hoofdbrieven hun kanonisch gezag niet aan den ouderdom der traditie, maar aan de actualiteit van hun inhoud ontleenen? Het is waar: de zonderlinge voorstelling, volgens welke Paulus bij het schrijven aan zeven gemeenten het voorbeeld van den Apocalypticus, die toch ook naar de kerkelijke overlevering eerst na den dood van Paulus schreef, zou gevolgd zijn, laat zich begrijpen in een kerkelijken auteur, voor wien Johannes tot de eerst geroepenen behoorde, Paulus daarentegen de ἔσχατος was; maar laat zich al wederom dit krasse anachronisme niet gemakkelijker verklaren, als men mag aannemen, dat het werd ingegeven door het juiste besef van den betrekkelijk laten oorsprong der Paulus-literatuur?

Ik moet het bij deze korte aanduidingen over den kanon thans laten blijven. Te veel reeds heb ik van het geduld mijner lezers gevergd. Het zou mij zelfs niet verwonderen, indien menigeen hunner er mij een verwijt van zou willen maken, dat ik niet maar aanstonds, in plaats van deze breede beschouwingen over de argumenta externa, mijne bedenkingen over de inwendige kenteekenen van onechtheid, in den brief aanwezig, ten beste gaf. Inderdaad bewandelde ik bij mijn eigen onderzoek dezen weg, doch zag mij telkens genoodzaakt, bij de poging, om mij de situatie van den brief volkomen duidelijk te maken, het gebied der argumenta interna te verlaten. Juist in het belang mijner lezers meende ik hen wat langer met deze voorbereidende onderzoekingen te moeten bezig houden, overtuigd als ik was, dat ik niet in staat zou zijn, hier een duidelijk denkbeeld te geven van mijne meening aangaande den wezenlijken inhoud en de eigenlijke strekking des briefs, voor en aleer ik het bewijs had geleverd, dat de z. g. argumenta externa voor de echtheid, door de argumenta externa tegen de echtheid, zoo niet overwonnen, dan toch volkomen geneutraliseerd worden.

Thans meen ik mij onverdeeld te mogen gaan wijden aan hetgeen ik van meet aan voor de hoofdzaak in deze quaestie heb gehouden, t. w. het onderzoek naar de merkteekenen van echtheid en onechtheid, in den brief zelf aanwezig. Bij den omvang echter, dien deze arbeid gaandeweg heeft verkregen,

en de beperktheid der beschikbare ruimte in dit tijdschrift, moet ik afzien van mijn primitief plan, om het geheele onderwerp met mijne tegenwoordige lezers ten einde te brengen. Neem ik thans van hen afscheid, het is waarlijk niet omdat òf mijne stof òf mijn lust tot arbeiden is uitgeput; maar veeleer, omdat beiden meer en meer zich in eene mate uitzetten, die zich niet verdraagt met de oeconomie van een tijdschrift als het onze.

Amsterdam, A. D. LOMAN.
Augustus 1882.

AANTEEKENINGEN.

Aanteekening 1, op bl. 31. Over Hegesippus.

Zie het fragment van Hegesippus bij Stephanus Gobarus, door Photius gevonden, en o. a. door Routh in zijne Reliquiae I, pag. 219 meegedeeld. Op voorgang van anderen (zie Routh l c.) interpreteerde Schwegler Hegesippus' woorden als rechtstreeksche polemiek tegen Paulus. De plaats bij Stephanus Gobarus luidt aldus: »Dat de goederen, den rechtvaardigen bereid, door geen oog gezien, door geen oor gehoord, noch in een 's menschen hart zijn opgekomen, daarvan zegt Hegesippus, een man der oudheid en een apostolisch man, in het vijfde boek zijner gedenkwaardigheden, en ik weet niet hoe hij daartoe gekomen is, of wat hem bezield heeft, dat dit verkeerdelijk of zonder grond (*μάτην*) gezegd is, en dat zij, die zoo spreken, eene onwaarheid zeggen, daar de goddelijke schriften en de Heer zegt (zeggen): gelukzalig uwe oogen, die zien en uwe ooren die hooren, enz." Is hier rechtstreeksche polemiek van Hegesippus tegen Paulus canonicus? Wat beteekent dan de pluralis: *μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*? Hegesippus kon natuurlijk niet polemiseeren tegen het als »Schrift" geciteerde woord, hetwelk ook in 1 Clemens als zoodanig voorkomt, al mocht het ook zijn dat het citaat niet aan Jesaia canonicus (cap. 64, 4 en 5; 65, 17), maar, gelijk Hieronymus beweert, aan Jesaia apocryphus werd ontleend. Neen: de grief van Hegesippus geldt hen, die van deze »Schrift" gebruik maakten met een bepaald doel, n.l. tot bestrijding der conservatieve partij, waartoe hij zelf, Hegesippus, behoorde en met name tot ontzenuwing van de pretensie der behoudslieden, als zouden zij alleen vasten grond onder de voeten hebben met hun beroep op hetgeen hun door de zalige apostelen als oog- en oorgetuigen van den Heer zelven geopenbaard was. Al heeft nu echter Hegesippus Paulus evenmin als iemand anders met name aangeduid, het is toch nauwelijks denkbaar, dat het hem, circa 170 schrijvende, onbekend kon zijn, dat de geïncrimineerde woorden voorkwamen in een zoogenaamden Paulusbrief, welke brief hem, Hegesippus, te minder onbekend kon zijn, daar hij (teste Eusebio, zie Routh l. l. pag. 216) niet alleen bekend

was met de Corinthische aangelegenheden, maar ook met den Clemensbrief, waarin bedoelde Paulusbrief uitdrukkelijk wordt aangehaald. Toch klinkt het hard en vreemd, dat vonnis: »zij liegen, die zoo spreken!" als het bepaaldelijk werd uitgesproken tegen niemand minder dan den stichter der Corinthische gemeente zelven, tegen den apostel, wiens eigenhandige brief meer dan een eeuw bij de Corinthische gemeente was bewaard gebleven. Kon, mag men vragen, Hegesippus zooveel goeds zeggen van de Corinthische gemeente en van hare standvastige verkleefdheid aan de ware apostolische leer, als hij overtuigd was, dat zij een leugenaar als apostel, neen, als hunnen apostel erkende? Maar nog eens: Hegesippus zegt niet, kan er ook niet aan gedacht hebben om te zeggen: Paulus, die als apostel van Christus aan de Corinthische gemeente, door hem gesticht, de woorden schreef: »wat geen oog gezien heeft, enz.", deze Paulus heeft daarmede getoond een leugenaar te zijn; — neen, zijne beschuldiging is eene algemeene, aan het adres van allen, die het door hem aangeduide standpunt innamen, maar bewijst tevens, dat hij door een brief als onzen eersten Paulusbrief aan de Corinthiërs, al kende hij dien ook als een gewaanden apostolischen brief, niet in 't allerminst geïmponeerd werd. Ja meer, hij kan bij zijne geprononceerde overtuiging over de maagdelijke reinheid der kerk tot de dagen van Hadrianus toe, in de Paulinische brieven niet wel anders gezien hebben dan voortbrengselen van de pseudo-apostelen, van wie hij uitdrukkelijk verzekert (zie de plaats bij Routh, pag. 216 lin. 8), dat zij eerst in die latere periode der corruptie waren te voorschijn gekomen.

Eerst bij deze of soortgelijke combinatie krijgt Heg. voor ons eene concreete gestalte en past zijne figuur naast die van Papias en Justinus geheel en al in de katholieke omgeving, waarin hij door Eusebius en de latere kerkelijke mannen wordt geplaatst. — Immers, hoeveel hier nog onzeker moge zijn, wij kunnen niet twijfelen aan de waarheid dezer twee stellingen: 1o. Heg. was een oud-apostolisch man, d. w. z. hij begreep, dat de traditioneele banden tusschen het aloude Jodendom en het Christendom niet mochten worden losgemaakt; daarom was het zijn streven, in zijne Gedenkwaardigheden de oude joodsch-christelijke traditiën voor de vergetelheid te bewaren. 2o. Heg. was een katholiek man, d. w. z. wars van het drijven der radicalen ter rechter- en ter linkerzijde, zocht hij op den middenweg, loopende tusschen de stugge, bekrompen wetsijveraars en de idealistische bestrijders der oude bedeeling, eene vereeniging van alle vrienden van het praktische christendom op den grondslag van wet, profeten en Christus. Met den auctor ad Galatas kon hij zeker niet, met dien van 1 Corinthe kon hij althans in zoo verre sympathiseeren als deze met ernst had gewaarschuwd om toch niet de namen: Petrus, Christus, Paulus, Apollos tot partijleuzen te maken. En het is zeker niet zonder beteekenis, dat het juist 1 Corinthe was, die het eerst, als een schriftelijke nalatenschap van dezen Heiden-apostel, der gemeente werd aanbevolen en misschien zelfs tot op zekere hoogte door Heg. zelven werd gedoogd.

Aanteekening 2, op blz. 38. Over de verdichting van Pseudo-Clemens.

Reeds in 1865 (Bijdragen ter Inleiding op de Johanneïsche schriften, bl. 105) schreef ik over dit onderwerp o. a. het navolgende: Zie hier wat mij bij de lezing van dit boek (de Clementinen) bizonder heeft getroffen. De schrijver, die dan toch wel zich bewust zal zijn geweest, dat hij aan het verdichten was, schroomt niet, om de ontrouw aan de waarheid, de vervalsching van het overgeleverde voor te stellen als het grootste kwaad in de gemeente. Hij verplaatst den lezer in den tijd van Petrus en Jacobus. Hij deelt een brief van eerstgenoemde mede, d. w. z. hij fingeert er een, waarin de apostel zich bij Jacobus beklaagt over de valsche voorstelling die van zijne prediking gegeven is.

Aan Jacobus wordt het voorstel in den mond gegeven, te vinden in de z. g. contestatio, om van elk dien men het waarachtig verhaal van Petrus' reizen, bedrijven en leerstellingen zal in handen geven — (NB. van dit verhaal, den eigenlijken inhoud der Homiliën, is geen letter waar) — een duren eed te vorderen.

In het formulier der *διαμαρτυρία*, die van den geloovige gevorderd zou worden, heet het o. a. aldus: *πρὸς τούτοις δ'ἅπασιν εἰ ψεύσομαι κατάθεμα ἔσομαι ζῶν καὶ θανὼν καὶ αἰωνίῳ κολασθήσομαι κολάσει.*

Derhalve: op het eigen oogenblik, dat deze schrijver door eene verdichting op kolossale schaal zijn polemisch doel tracht te bereiken, laat hij den persoon zijner verbeelding over zichzelven, in geval van bedrog, de schrikkelijkste verwenschingen uitspreken. En dat alles is nog niet genoeg. Als de presbyters, op het hooren dezer woorden, van schrik verbleeken, zegt Jakobus: »die gestrengheid is noodzakelijk tegenover de onbeschaamde vermetelheid van hen, die de boeken vervalschen en de waarheidlievenden op het dwaalspoor brengen. Maken diegenen nu zich aan dit kwaad schuldig, die beloofd hebben het hun toevertrouwde pand te bewaren, hoe zou de eeuwige straf te zwaar voor hen zijn! Hoe toch zou hij, die voor anderen eene oorzaak des verderfs was, niet zelf verloren gaan?" — Daar hebben wij het, waar het aankomt, op de handhaving van het geloof, dat tot behoudenis strekt. Tegen de dwaalleer die ten verderve leidt, kan de verdichting als een vroom werk, met volkomen gerustheid worden verricht.

Aanteekening 3, op blz. 38.

Ik neem de vrijheid ook hier te verwijzen naar hetzelfde geschrift van 1865 en mijne aldaar op blz. 107 voorkomende uiteenzetting van het ontstaan der Acta Pauli et Theclae, en de wijze waarop Tertullianus zich uitlaat over den Klein-Aziatischen auteur van dat boek, die bekend had amore Pauli zijn stichtelijken roman te hebben geschreven.

Aanteekening 4, op blz. 47. Over de impopulariteit van Paulus canonicus in de kerk.

Bekend is het, dat Tertullianus adv. Marc. V, 3, terwijl hij den door hem verfoeiden ketter van opzettelijke tekstvervalsching beschuldigt, daarbij zelf eene bedorven lezing van Gal. II, 6 als de echte in de plaats stelt van de waarschijnlijk oorspronkelijke, die hij bij de Marcionieten vond. Dit feit staat niet op zich zelf, zooals blijken kan uit de belangrijke monographie van F. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochiëen (Gal. II, 11 ff) bei den Kirchenvätern, 1877. Hier vindt men eene waarlijk overweldigende macht van data, die kunnen bewijzen, dat al de kerkmannen, van Irenaeus tot de reformatie, den strijd te Antiochië niet, zooals Marcion en Porphyrius deden, ex mente Pauli canonici, maar ex mente Lucae in Actis hebben verstaan [1]). Overbeck vindt hier niets anders dan het natuurlijk gevolg van de omstandigheid, dat genoemde kerkmannen ten eenenmale onkundig waren van hetgeen in den apostolischen tijd was voorgevallen. Die verklaring echter is op zich zelf niet voldoende, daar deze onkunde toch kwalijk als een natuurlijk gevolg van de onverschilligheid dier kerkmannen voor hetgeen den apostolischen tijd had gekenmerkt, kan worden opgevat, en de juistere kennis van Marcion c. s. ten opzichte van Paulus evenmin hare verklaring vindt in de grootere sympathie dezer lieden voor de christelijke oudheid. Toen wij ons nog bewogen in den strijd over de echtheid van het vierde Evangelie, werd er door de onzen groot gewicht gehecht aan het argument, dat de synoptische voorstellingen omtrent Jezus tegenover de Johanneïsche, ook na de canonisatie van het vierde Evangelie, de algemeen heerschende bleef. Zou de herinnering overbodig zijn, dat de voorstelling, die de Acta van Paulus geven, steeds de algemeen aangenomene gebleven is, en dat Luther de eerste was, die, trouwens niet op historische maar op dogmatische gronden, den Paulus ad Galatas tegenover dien der Handelingen recht deed wedervaren? En voorts: heeft de erkenning van den laten oorsprong des Logos-evangeliums onze waardeering van zijnen inhoud aanmerkelijk bevorderd, ik vlei mij met de hoop, dat ons tegenwoordig onderzoek zal leiden tot beter verstand van en tot hoogere ingenomenheid met de Paulusbrieven, al ware het ook, dat mijne scepsis hier en daar mocht blijken mij te verre te hebben gevoerd.

---

1) Bij Overbeck's verhandeling kan ik thans nog voegen die van Barth, over Tertullianus' getuigenis aangaande Paulus en het Paulinisme, geplaatst in de Prot. Jahrb., 1882, 4de Heft, en 1883, 1e Heft.

NASCHRIFT.

Bovenstaand opstel was zoo goed als gereed, toen Scholten's Bijdragen verschenen en mijne Verdediging en Verduidelijking (zie dit Tijdschrift 1882, Afl. November) uitlokten. Thans heeft Scholten's stadgenoot, de hoogleeraar Prins, mijne Quaestiones in zijne Apologetische polemiek besproken. Ditmaal achtte ik het niet noodig, de voortzetting mijner Quaestiones in dit Tijdschrift wederom door een incidenteel debat af te breken. Hoeveel belangrijks des hoogleeraars polemiek ook moge behelzen, hoeveel aanleiding tot zelfonderzoek er ook voor mij gelegen moge zijn in zijne opmerkingen over de motieven, die mij tot mijne Quaestiones brachten, ik ben voor het oogenblik nog niet overtuigd, dat het belang der zaak eene dadelijke repliek van mijne zijde noodzakelijk maakt. Misschien ontmoet mijn geachte bestrijder het een en ander ter zake dienende in mijne zooeven genoemde Verdediging en Verduidelijking. Misschien ook vindt hij daar evenmin als in de hier voorafgaande verhandeling iets anders dan het bewijs eener treurige aberratie, niet onnatuurlijk in iemand wien het, (bijaldien mijn bestrijder mij juist beoordeelt) evenals Renan, niet zoo zeer om de waarheid als wel om het opwerpen van paradoxale stellingen te doen is. Ik mag hier niet beslissen. Tot dusver kan ik in het door Gaston Boissier geschetste beeld (zie Apolog. polemiek, blz. 17) mij zelven niet herkennen; doch bij ervaring de listen van het ijdel hart kennende, wil ik gaarne met waakzaamheid over mij zelven de wenken blijven behartigen, mij gegeven door den vriend, die zich de moeite getroost, mij mijne feilen te toonen. Dit eene echter veroorlove hij mij als mijne stellige overtuiging hier uit

te spreken: bij dieper indringen in de vraagstukken, het oudste Christendom betreffende, zal het ongenoegzame der Apologetische polemiek en de noodzakelijkheid eener meer doortastende kritiek hem, evenals allen oprechten vrienden der waarheid, steeds duidelijker worden geopenbaard. De mogelijkheid dat ik in deze mijne Quaestiones nog veel meer fouten begaan heb, dan er nu reeds zijn aangewezen, geef ik gaarne toe; doch omtrent dit ééne punt: de noodzakelijkheid eener grondwetsherziening in den hier bedoelden zin, voel ik mij sterk en blijf ik voorshands onverzettelijk; al noemt de geheele wereld deze mijne overtuiging ongeloof, ik weet, dat zij een beteren naam verdient.

Amsterdam,
30 November 1882. A. D. L.

JEZUS EN PAULUS IN DE APOCALYPSE.

De critiek der Paulinische brieven schijnt een nieuwe phase te zullen intreden. Ten onzent althans heeft Prof. Loman zich verstout, ter verklaring van het ontstaan van Paulinisme en Catholicisme, de proef te nemen met de hypothese van de onechtheid van alle op naam van Paulus staande geschriften. Gelijktijdig met dit ondernemen heeft dezelfde Hoogleeraar de dusgenaamd „symbolische opvatting" van Jezus' levensbeeld aan de orde gesteld. Ook de biographie van Jezus schijnt dus met een doortastende omwenteling bedreigd te worden. Natuurlijk heeft men bij de aankondiging van al dit nieuwe terstond aan de Apocalypse gedacht, als reeds vóór het jaar 70 getuigende zoowel voor het bestaan van een Paulinische richting als van bekendheid met den Christus-kruiseling, en gemeend op die rots de nieuwe theorieën te zullen zien schipbreuk lijden. Intusschen gaan op hetzelfde oogenblik, waarin om genoemde reden de studie der Apocalypse van ons Nederlanders nieuwe belangstelling begint te vragen, in Duitschland stemmen op, die aan de Apocalypse het daaraan tot nu toe vrij algemeen toegekende vroege datum wenschen te ontzeggen of ontkennen, dat het Boek der Openbaringen een geschrift is uit ééne pen. Zoo wordt het vraagstuk dubbel belangrijk en nopen ons de omstandigheden de resultaten van de studie der Apocalypse van nieuws ter toetse te brengen. Dr. Rovers besprak in het vorig nummer van dit tijdschrift de hypothese van Völter. Prof. Scholten wijdde er eenige bladzijden aan in zijn jongste Historisch-critische Bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven [1]).

1) blz. 88 vgg.

Na het door beiden geschrevene bepaal ik mij aanvankelijk tot de vraag, wat Prof. Loman voor zijn streven van den inhoud der Apocalypse al of niet te duchten heeft, mij voorbehoudende na de verschijning van de door Weizsäcker ons toegezegde studie op de quaestie aangaande de oorspronkelijke eenheid van het laatste bijbelboek opzettelijk terug te komen. Zonder mij om de tijdsbepaling of de samenstelling der Apocalypse te bekommeren, onderzoek ik voorloopig slechts, welke bijdragen voor onze kennis van Jezus en Paulus het boek, zooals het daar ligt, bevat.

I.

Dat in een geschrift, waarin de toekomstige dingen geschilderd worden, van den Christus op de wolken meer sprake is, dan van Jezus, is niet onnatuurlijk. Toch ligt het vermoeden voor de hand, dat des schrijvers kennis van het historisch verleden invloed heeft uitgeoefend op zijn voorstelling der toekomst. Wat getuigt dan de Apocalypse van den Nazarener? Zal het ons gelukken, zoo wij — om met Dr. Schuuring te spreken [1]) — met heiligen ernst pogen heen te zien door het kleed, dat teleurgestelde Messiasverwachting heeft geweven, menigen trek weer te vinden van het ware levensbeeld van Jezus?

Helaas, de oogst is bijzonder schraal.

De Christus der Openbaring is gelijk aan een menschenzoon, bekleed met een tot aan de voeten reikend gewaad en aan de borst omgord met een gouden gordel. Zijn hoofd en haar is wit als witte wol, als sneeuw, en zijn oogen zijn als een vuurvlam en zijn voeten zijn aan blinkend koper gelijk, in den oven gegloeid, en zijn stem is als een stem van vele wateren. In zijn rechterhand houdt hij zeven sterren, uit zijn mond gaat een scherp tweesnijdend zwaard en zijn aanblik is gelijk de zon schijnt in hare kracht [2]). Of ook hij is gelijk aan eens menschen zoon, met een gouden kroon op zijn hoofd en een scherpe sikkel in zijne hand [3]). Hij zit op een

1) Voorlezingen over de bijbelsche berichten aangaande het leven van Jezus, 1866. bl. 73.

2) Ap. 1:13—16. 3) 14:14.

wit paard en heeft een boog; hem wordt een kroon gegeven en hij gaat uit als overwinnaar en om te overwinnen [1]). Zijn oogen zijn als een vuurvlam en op zijn hoofd zijn vele diademen. En heirlegers op witte paarden, gekleed in rein wit fijn lijnwaad, volgen hem [2]). Hij is de *χριστὸς τοῦ θεοῦ*, de *υἱὸς τοῦ θεοῦ* [3]). Zijn naam is *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* [4]). Hij is de lichtende morgenster [5]). Hij zit met God op den troon [6]). Hij is als God *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, de *βασιλεύς βασιλέων*, de *κύριος κυρίων* [7]). Hij is als God de *α* en de *ω*, de eerste en de laatste [8]). Hij heeft den sleutel Davids, den sleutel des doods en der hel [9]). Hij proeft harten en nieren en vergeldt een ieder naar zijne werken [10]). Zijn richten is rechtvaardig, want het is het godsgericht [11]). Hij heeft een ijzeren staf, waarmede hij de heidenen als aardewerk vergruizelen kan [12]). De *ἡμέρα μεγάλη τῆς ὀργῆς* is zijn dag [13]). Maar zijn herdersstaf leidt ook naar bronnen van levend water [14]). Op den Sion vergadert hij de gezaligden om zich heen [15]). Nog een korte wijle en het oogenblik der beslissing is aangebroken [16]). Reeds gaapt de afgrond voor de verdoemden [17]). Reeds wordt het feestmaal gereed gemaakt voor de uitverkorenen [18]). De Christus staat aan de deur en klopt [19]). Straks zal de bruid haren bruidegom te gemoet gaan. Het nieuw Jerusalem zal neerdalen [20]). De overwinnaars zullen koningen en priesters zijn [21]) en hunne heerschappij zal een eeuwige zijn [22]). Weshalve hem, die alle deze dingen wrocht, naar het eenstemmig getuigenis van hemel en aarde toekomt *δύναμις* en *πλοῦτος* en *σοφία* en *ἰσχύς* en *εὐλογία* en *τιμή* en *δόξα* en *κράτος* tot in eeuwigheid [23]).

Is het te veel gezegd, indien wij op deze schildering de

---

1) 6:2. 2) 19:12, 14. 3) 2:18; 11:15. 4) 19:13. 5) 22:16 cf 2:28. 6) 3:21; 22:1, 3. 7) 1.5; 17:14; 19:16 cf. 15:3. 8) 1:17; 21:6; 22:13 cf. 1:8. 9) 1:18; 3:7 cf. Jes. 22:22. 10) 2:23. 11) 19:11 cf. 20:13; 16:7; 19:2. 12) 2:27; 12:5; 19:15. 13) 6:17 cf. 19:15. 14) 7:17. 15) 14:1–5. 16) 1:3; 3:11; 10:6; 12:12; 22·7, 10, 12, 20. 17) 14:9—11; 19:20; 20:1,10; 21:8. 18) 3:70; 19:7; 21:9; 22:17. 19) 3:20 cf. 1:7; 2:25; 3:3, 11; 16:15. 20) 21:10—22:5. 21) 1:6; 5:10; 20:6. 22) 2:26; 20:6; 22:5 cf. 11:15. 23) 1:6; 5:12, 13 cf. 5:8.

woorden van Volkmar toepasselijk achten: es fehlt jeder persönlicher Zug Jesu selbst"? [1]).

Intusschen is uit dit beeld met zorg weggelaten al wat schijnt te doelen op het verleden van den Christus, over wiens toekomst de schrijver zoo woordenrijk is.

't Zijn grootendeels flauwe en dubbelzinnige trekken, waarin dat verleden geteekend wordt.

De titel χριστός komt voor in de verbinding „Christus Gods" [2]), maar meest als epitheton van den naam Ιησοῦς [3]). Beide evenwel, naam en titel, worden ook afzonderlijk gebruikt [4]).

De drager van dien titel heet ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς Φυλῆς 'Ιούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ, τὸ γένος Δαυίδ [5]).

Vaak wordt hij versierd met den meest Gode toegekenden eerenaam κύριος.

Menigvuldiger nog wordt de Christus aangeduid als het ἀρνίον. Negenentwintig malen komt dit woord in de Apocalypse en daar alleen voor.

Gedurig is sprake van het Lam, dat geslacht is, en van zijn bloed [6]). 'Αρνίον ὡς ἐσΦαγμένον staat voor den troon om het verzegelde boek in ontvangst te nemen en te openen. Het heeft zeven hoornen en zeven oogen. Het ontvangt de gebeden der heiligen en den lofzang der hemellingen. Juist omdat het geslacht is en in zijn bloed priesterkoningen tot een rijk Gods gewonnen heeft, wordt het waardig gekeurd de zegelen des boeks te ontsluiten. In het bloed des Lams zijn kleederen gewasschen en wit gemaakt te hebben, is de voorwaarde, waarop men een plaats verwerft onder de gezaligden voor den troon Gods [7]). Διὰ τὸ αἶμα τοῦ ἀρνίου hebben de heiligen den Satan uit den hemel doen vallen. Dienovereenkomstig draagt de Christus, wanneer hij als een ruiter gezeten is op een wit paard, een kleed βεβαμμένον αἵματι [8]). Van de grondlegging der wereld staan de namen der uitverkorenen in het Boek des levens τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσΦαγμένου [9]). De Christus, die ons mint, heeft ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ ons gewasschen van onze zonden [10]).

---

1) Commentar zur Offenbarung Johannes, 1862. S. 72.
2) 11:15; 12:10. 3) 1:1, 2, 5, 9; 22:21 cf. 20:4.
3) 'Ιησοῦς 12:17; 14:12; 17:6; 19:10; 20:4; 22:16; χριστός 20:4, 6.
5) 5:5; 22:16. 6) 5:6, 9, 12; 7:14; 12;11; 13:8. 7) 7:14—17.
8) 19:13. 9) 13:8 cf. 21:27. 13) 1:5.

Zijn dood is een kruisdood. Sodom en Egypte is de geestelijke naam der groote stad ὅπου ... ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη [1]). Als in den dag zijner wederkomst al de geslachten der aarde over hem weenen, zullen ook om zijnentwille weeklagen οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν [2]). Daarentegen heet deze zelfde geslachte Christus ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ὁ ζῶν [3]). Hij kan zeggen: ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοῦ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [4]). Een vrouw, bekleed met de zon, tredende op de maan, met een krans van twaalf sterren gekroond, was zijn moeder. De υἱὸς ἄῤῥην, dien zij baarde, werd door ten Hemel onttrokken aan den draak, die hem beloerde. Terwijl de moeder een toevluchtsoord vond in de woestijn, werd het kind, dat de heidenen met een ijzeren staf zou weiden, weggerukt πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ [5]).

Ziedaar alles, wat in de Apocalypse toespeling op de levensgeschiedenis van Jezus zou kunnen heeten. Διδάσκαλος wordt hij nimmer genoemd. Van μαθήται is nergens sprake. Eenmaal slechts van δώδεκα ἀπόστολοι [6]). Wel heet hij ὁ μάρτυς ὁ πιστός, πιστὸς καὶ ἀληθινός [7]), welk μάρτυς niets gemeen heeft met ons „martelaar". Μαρτυρεῖν in de Apocalypse is synoniem met προφητεύειν en zelfs met λέγειν [8]). De μάρτυς is de spreker, μαρτυρία is de daad of de inhoud der getuigenis [9]). In zoover is het woord op zijne beurt met λόγος en προφητεία van gelijksoortige beteekenis [10]). Zoozeer is dit het geval, dat de Christus, wiens getuigenis waarachtige woorden Gods behelsde, zelf den naam van ὁ λόγος θεοῦ dragen mag [11]). Vraagt men evenwel, waarin die waarachtige woorden bestaan, de schrijver doelt niet in de verte op eenigen anderen inhoud als de belofte der toekomende dingen [12]). Zelfs het woord πίστις of πίστις Ἰησοῦ, dat een enkele maal voorkomt in den zin van wat men zou kunnen noemen de christelijke leer [13]), schijnt in zijn mond gelijkluidend te zijn met κρατεῖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ of een οὐκ ἀρνεῖσθαι τὸ ὄνομα [14]).

---

1) 11:8. 2) 1:7. 3) 1:5. 4) 1:18. 5) 12:1—6.
6) 21:14. 7) 1:5; 3:14; 19:11. 8) 1:2; 22:16, 18, 20, cf. 1:9; 6:9; 11:3, 7; 12:11; 19:10; 20:4; 22:18.
9) 1:9; 6:9; 12:11, 17; 19:10, 20:4. Dat de getuigenis geacht werd levensgevaarlijk te kunnen zijn, blijkt uit 11:3 cf. 2:13; 17:6.
10) 1:2, 3, 9; 3:8, 10; 6:9; 11:6, 7; 19:10; 20:4; 22:7, 10, 18, 19.
11) 19:13 cf. 17:17; 21:5; 22:6. 12) 22:6. 13) 2:13; 14:12 cf. 2:19; 13:10. 14) 2:13 cf. 3:8.

Welk een indruk maakt dit alles?

Indien het historisch bestaan van den profeet van Nazareth, den kruiseling van Golgotha, door gegevens van elders historisch vast staat, dan zal het ons niet moeilijk vallen, zoo wij „met heiligen ernst" pogen heen te zien „door het kleed", een enkelen „trek" van het ware levensbeeld van Jezus weer te vinden. Maar als de bronnen van historiekennis op het punt in quaestie ons in den steek lieten en met de hypothese-Loman met denzelfden „heiligen ernst" de proef genomen moest worden, dan hadden wij naar een andere verklaring van het door Johannes ons gegevene om te zien.

De benamingen λέων Ἰούδα, ῥίζα Δαυίδ komen als bezwaren ter nauwernood in aanmerking. Zij vinden heur verklaring in het Oude Testament [1]).

De δώδεκα ἀπόστολοι, aan wier aantal dat der poorten in het nieuwe Jerusalem beantwoordt, kunnen zoowel symbolisch bedoeld zijn als elders de ἑβδομήκοντα, of als in deze zelfde Apocalypse de ἑπτὰ πνεύματα Gods, τὰ ἀποστελλόμενα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν of de 144,000 δοῦλοι, de verzegelden Gods [2]). Ἀπόστολοι, δοῦλοι, προφῆται, ἅγιοι zijn woorden, die in de Openbaring bijna promiscue gebruikt worden [3]).

Het ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον kon grootendeels uit de schildering van den Knecht des Heeren bij Jesaja worden afgeleid. Ook daar een ἀρνος. Ook daar een ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὤν, iemand, die ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, die ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν [4]). Uit deze voorstelling vloeit al wat verder aangaande het bloed des Lams gezegd wordt, lichtelijk voort.

Het beeld van de vrouw en den draak [5]) is eer zonder bijgedachte aan den historischen Jezus, dan met die gedachte verstaanbaar. De draak, die den Christus, als hij ter wereld komt, wil verslinden, staat ἐνώπιον τῆς γυναικός. Toch ontkomt het tot groote dingen voorbestemde kind het verderf. Ἡρπάσθη πρὸς τὸν θεόν, en de vrouw wordt geborgen in de woestijn. De verwoede draak zoekt een vergoeding in het vervolgen van de vrouw en van hare andere kinderen, τῶν τηρούν-

1) Gen. 49 : 9; Jes. 11 : 10; 22 : 22. 2) 21 : 14 cf. 5 : 6; 7 : 4.
3) 1 : 1, 2; 2 : 20; 10 : 7; 11 : 10, 18; 15 : 3; 16 : 6; 18 : 20, 24; 19 : 2, 5; 22 : 3, 6, 9. 4) Jes. 53 : 3, 5, 7. 5) 12 : 1—6, 13—17.

των τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Is met dit plotseling verdwijnen van het kind de voorstelling te rijmen van een Christus, die een lang leven op aarde leidde en voor wien de vertegenwoordiger van het Romeinsch gezag het opnam met warmte? Is de draak, die het kind beloert, niet juist het beeld van Rome, wier keizers Joden en Christenen in het nauw dreven, en kan de wonderbare redding van het kind, waarvoor op aarde geen plaats is en dat desniettemin de volkeren zal weiden met een ijzeren roede [1]), niet het beeld zijn van de waarheid, dat Israël uit den hemel zijn hulp verwachtte, sinds de gehate Romeinen zijn Messiasverwachtingen met achterdocht gadesloegen en zijn messiaansche beroeringen onderdrukten met geweld? Aan parallelen voor deze voorstelling ontbreekt het in de joodsche Christologie in elk geval niet. Wünsche [2]) citeert uit een Midrasch de verzekering, dat de tweede verlosser even als de eerste, Christus als Mozes, tijdelijk verdwijnen zal. „Wie der erste Erlöser ans Licht hervortrat und verschwand und nach drei Monaten wieder zum Vorschein kam ... ebenso wird auch der zweite Erlöser erscheinen, dann unsichtbar werden und sich wieder vor ihnen offenbaren". Hieraan beantwoordt de traditie bij Aben Ezra, „dass an demselben Tage, wo der Tempel zerstört worden, der Messias geboren und dass er in Ketten gebunden sei" [3]), en de schildering van Rabbi Mose Ha-darschan van het lijden, dat den Heiland treft, omdat hij op den dag der tempelverwoesting geboren wordt. „Elias ging hin", zoo lezen wij daar volgens Wünsche [4]), „und fand ein Weib sitzend an der Thür ihres Hauses und ihr Sohn lag neben ihr, mit Blut befleckt. Er fragte sie: Meine Tochter, hast du diesen Sohn geboren? Sie sagte: Ja. Er erwiederte: Warum liegt er so mit Blut befleckt da? Sie antwortete: Er ist zu einer unglücklichen Stunde geboren, denn an dem Tage seiner Geburt ist das Heiligthum zerstört worden". Vijf jaren later verneemt Elia, dat het kind neerligt als een onbewegelijke steen en is hij er getuige van, dat een stormwind hem naar de zee voert, waar hij vierhonderd jaren blijven zal. Als joodsche schrift-

1) Ps. 2 : 9. 2) Die Leiden des Messias. 1870. S. 72.
3) S. 43. 4) S. 92.

geleerden zoo fantaseeren kunnen over den Messias, moet dan niet minstens de mogelijkheid erkend worden, dat de fantasieën der Christenen vloeiden uit een soortgelijke bron?

En eindelijk, als de vermelding van de groote stad, *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, alle deze redeneeringen dreigt te verijdelen, zou het dan zulk een onvergefelijke willekeur zijn, als men — gelijk reeds geschied is [1]) — met de onderstelling van een mogelijke interpolatie zijn voordeel deed? Indien Jeruzalem met den naam van Sodom, gelijk Rome met dien van Babel en Nero met het getal van een mensch wordt aangeduid, opdat het beeld zooveel mogelijk de werkelijkheid bedekke, zou men dan den schrijver niet met eenigen grond kunnen verwijten, dat hij door dit *ἐσταυρώθη* het beeld wat al te doorzichtig heeft gemaakt? Ik voor mij zou het een criticus niet euvel duiden, indien, hij door elders verworven resultaten daartoe gedrongen, dit toevoegsel voor een glosse hield, en *αὐτῶν*, dat in het verband op de beide getuigen, de vertegenwoordigers van wet en profeten doelt, uit de psyche van den interpolator verklaarde, die aan het gansche volk der Joden dacht.

Zoo ware dan elk spoor van een historischen Jezus uit de Apocalypse weggewischt. Zelfs het feit, dat de ziener den toekomenden overwinnaar voorstelt als een Lam, dat geslacht werd, en Jesaja's beschrijving van den lijdenden knecht des Heeren aanmerkt als een messiaansche profetie, behoefde geen bezwaren op te leveren, indien althans Justinus het gevoelen der Joden juist weergeeft, waar hij zijn Trypho laat zeggen: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν*, c. 89, of: *παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν* c. 90 cf c. 68, of zoo het waar is, dat de Talmud buiten christelijken invloed staat, als hij den Messias met toespeling op Jes. 53 חוליא of חיורא noemt, hem aan de poorten van Rome laat zitten om zijn wonden te verbinden, of hem, naar Jes. 11, met יסורין als molensteenen belast laat zijn [2]). Ook staat de schrijver niet alleen, als hij de plaats van Zacharia betreffende het doorboren van den Heer op den Messias toepasselijk acht. Niet christelijke schrijvers alleen, maar ook joodsche bij menigte

1) Zie Rovers, bl. 624 in het vorig n°. van dit tijdschrift, in de noot.

2) *Wünsche* S. 56 ff. *Gfrörer*, das Jahrh. des Heils II S. 266 f.

volgen hem daarin na [1]). De eenige vraag, die ter beantwoording overbleef, zou zijn, wat den Apocalypticus bewoog zijn Christus Jezus te noemen. Is zijn Heiland een tweede Josua, een verlosser als de zoon van Nun, een Sosiosh „so hülfreich, dass er die ganze mit Körper begabte Welt erretten wird," „so erhaben unter den Bekörperten, dass er mit Körper und Lebenskraft begabt dem Zerstörer der Bekörperten widerstehen wird"? [2]) Men zou kunnen aanvoeren, dat de Josua-type zich te weinig scherp in de joodsche overlevering afgedrukt heeft, dan dat men deze verklaring aannemelijk zou achten. Het feit immers, dat de dichter van de „Hemelvaart van Mozes" zijn held aan Josua een geheim laat toevertrouwen, dat eerst na eeuwen onthuld zal worden [3]), is ter nauwernood een analogie voor het hier reeds typisch geworden spraakgebruik. De vraag naar den oorsprong van deze personificatie bleef in elk geval een open vraag. Maar misschien zou prof. Loman ter opheldering van dit duister ons verwijzen naar de schemering achter het Openbaringsboek, misschien ter plaatse, waar de schrijver van de *σοφία τοῦ θεοῦ* zijn Christus naast Salomo en Jona stelde [4]), of waar een andere apocalypticus, sprekende over de dagen van den Christus, aan die van Noach en den zondvloed dacht [5]).

Intusschen, ik zelf stel mij in deze quaestie voorloopig geen partij. Mijn doel was slechts het laatste bijbelboek te bezien in het licht der nieuwe hypothese. Ik meen, dat prof. Loman recht heeft van ons te eischen, dat wij onbevooroordeeld de door

---

1) Wünsche S. 64, 66. 88, 96, 99, 119. Betreffende de menigvuldig voorkomende lezing *ἐξεκέντησαν* in plaats van *κατωρχήσαντο* der LXX schreef Meyer „Die eigenthümliche Gleichheit des Citats lässt zweifelhaft, ob sie nicht aus einer schon damals vorgelegener Variante der LXX herrühre," *Böhl*, die A. T. citate im N. T., 1878 S. 110.

2) *Spiegel.* Avesta III S. 135.

3) *Volkmar*, Mose Profetie und Himmelfahrt S. 138: percipe scripturam hanc ad recognoscendam tutationem librorum quos tibi tradam quos ordinatis et chledriabis et reponis in vasis fictilibus in loco quem fecit ab initio creaturae orbis terrarum ut invocetur nomen illius usque in diem poenitentiae in respectu quo respicit illos dominus in consummatione exitus dierum.

4) *Strauss*, Z f. W. Th. 1863 S. 91 *Loman*, Th. Ts. 1867 bl. 553, 359; 1872 bl. 196.

5) *Colani*, Croyance messianique 1864 p. 140.

hem gestelde mogelijkheid in overweging nemen. Elke animositeit ter eene of ter andere zijde zou het wetenschappelijk inzicht slechts verduisteren. Als slotsom der hier geleverde beschouwingen resumeer ik, dat het Openbaringsboek, indien de verdere resultaten der historisch-critische wetenschap ons tot het aanvaarden der symbolische opvatting mochten dwingen, en de verklaring van den weg, waarlangs de naam Jezus als Christustitel in zwang gekomen is en lijden en kruisdood een plaats verkregen hebben in de messiaansche dogmatiek, bleek niet te wenschen over te laten, bij onpartijdige lectuur aan die opvatting geen onverkomelijke bezwaren behoefde in den weg te leggen. In elk geval constateeren wij, dat de herinnering aan den ideaal-leermeester-mensch in de Apocalypse zoo goed als volkomen uitgewischt is en verdrongen door de verwachting van den Rechter, die komen zal op de wolken.

II.

Na des schrijvers herinnering aan den historischen Jezus kome ter sprake de kennis, die hij draagt van het bestaan van Paulus en Paulinisme.

Ik begin met aan te toonen, dat de Apocalypticus in vrij hooge mate het universalisme vertegenwoordigt.

Herhaaldelijk geeft hij te kennen, dat de *μαρτυρία Ἰησοῦ* tot alle volken gebracht moet worden. Ten dage der parousie van den Christus zal *πᾶς ὀφθαλμός* hem zien en zullen om zijnentwil weenen *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* [1]). De zeven hoornen en zeven oogen, waarmede het Lam voor den troon Gods staat, vertegenwoordigen de zeven geesten Gods, *ἀποστελλόμενα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* [2]). In de hemelen zingen de gezaligden Gode toe: *πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου* [3]). Den ziener zelven wordt toegevoegd: *δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἐπὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πόλλοις* [4]). Dienovereenkomstig zullen ook in het nieuw Jerusalem *τὰ ἔθνη* wandelen in het licht en *οἱ βασιλεῖς τῆς*

---

1) 1 : 7. 2) 5 : 6. 3) 15 : 4. 4) 10 : 11.

γῆς er hunne heerlijkheid brengen [1]), en strekken de bladeren van den levensboom εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν [2]). Misschien mogen wij in dit verband ook melding maken van den ruimen kring, waarin de lijken der twee getuigen zichtbaar zullen zijn. Βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλώσσων καὶ ἐθνῶν [3]). Maar in elk geval behoort hiertoe de herhaalde schildering van de ontelbare geloovigen, die het spoor gevolgd zijn of volgen zullen van de ἀπάρχη uit Israël. Elk der twaalf stammen leverde zijn contingent, te zamen 144.000 knechten Gods, met het merkteeken hunner uitverkiezing aan het voorhoofd [4]). Dit merkteeken behoeft niet het symbool der besnijdenis te zijn, want ook de heidenen, zelfs het groote Babel, zijn op soortgelijke wijze gekenmerkt [5]). Ook acht ik het niet volstrekt noodzakelijk in de qualificatie dezer bevoorrechten als παρθένοι een bewijs van reeds vergevorderde ascese te zien [6]). Deze ἄμωμοι, in wier mond οὐχ εὑρέθη ψεῦδος, deze maagdelijken, οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, zijn als zoodanig het tegenbeeld van zooveel anderen, dien het tegenovergestelde wordt te laste gelegd. In letterlijken zin is het bij de eersten zoomin als bij de laatsten te verstaan [7]). Zij zijn ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Zij vormen een ἀπάρχη τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Zij zingen een nieuw lied, dat alleen deze 144.000 kunnen zingen. Zij zijn in één woord de vertegenwoordigers van Israël in Palaestina en in de verstrooiïng, wier beeld straks zelfs op de gansche christenheid als het ware Israël wordt overgedragen [8]). Aangezien nu dat Israël een verdwijnende grootheid is in vergelijking met de heidenwereld, laat de schrijver op de vermelding van de twaalf stammen volgen die van een ὄχλος πολὺς ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν

1) 21: 24, 26. 2) 22: 2. 3) 11: 9.
4) 7: 3—8 cf. 9: 4; 14: 1; 22: 4. 5) 14: 9; 17: 5; 20: 4.
6) cf. Völter S. 31, 61.

7) Wat de πορνεία betreft zie 2: 14, 20, 21; 9: 21: 14 8; 17: 1, 2, 4, 5, 15, 16; 18: 3, 9; 19: 2; 21: 8; 22: 15, betreffende ψεῦδος zie 2: 2; 3: 9; 16: 13; 21: 8, 27; 22: 15.

8) Volkmar S. 223 schrijft ter onderscheiding van de 144.000 in c. 7 en in c. 14: „dort wurden die Erretteten aus Israel von den Erretteten aus den Heiden unterschieden ... hier sind alle Erretteten der ungläubigen Heidenmasse gegenüber gestelt."

καὶ γλωσσῶν [1]), en evenzoo laat hij na de schildering van het Lam met de verzegelden op Sion een engel aan den hemel verschijnen, *ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν* [1]). De ruimte van deze tendentie laat niets te wenschen over. Als hij desniettemin gedurig spreekt van onbekeerlijken, dan komt het bezwaar van de zijde der geroepenen, niet van de zijde desgenen, die roept. Men zou kunnen zeggen, dat de schrijver de gelegenheid om *ἀπὸ καταβολῆς κοσμοῦ* in het Boek des levens te zijn ingeschreven nog voortdurend openstelt [3]).

Aan den anderen kant evenwel heeft zijn sympathie voor Israël een zeer bepaalde grens. Het spreekt van zelf, dat binnen die grens de sympathie volkomen is. De schrijver sluit zich geheel aan de theologie der oude bedeeling aan. Het Oude Testament heeft hem op iedere bladzijde van zijn geschrift geïnspireerd. Het twaalftal speelt in zijn boek een groote rol. Vierentwintig ouderlingen staan voor Gods troon [4]). Iedere stam levert 12.000 verzegelden [5]). De moeder van den Messias draagt een kroon van twaalf sterren [6]). Het nieuwe Jerusalem heeft twaalf poorten met twaalf engelen en de muur rust op twaalf grondslagen [7]). De lengte is 12.000 stadiën [8]). De levensboom draagt twaalf vruchten [9]). Dat spelen met het getal 12 is karakteristiek. Maar vooral het feit, dat de ideaalstaat der toekomst voorgesteld wordt als een Jerusalem, is veelbeteekenend. Dit beeld teekent de eenheid van het oude en het nieuwe. Vandaar dat ook de poorten de namen der twaalf stammen en de grondslagen die der twaalf apostelen dragen [10]). Vandaar misschien ook de gemakkelijkheid, waarmede het beeld der 144.000 van de geloovigen uit Israël op de gansche christenheid wordt overgedragen [11]). Van daar in elk geval het oppermachtig, den dood trotseerend optreden der

---

1) 7 : 9. 2) 14 : 6. 3) 9 : 20; 16 : 9, 11, 21 cf. 11 : 13.
4) 13 : 8; 17 : 8; 21 : 27 cf. 20 : 12. 5) 4 : 4.
6) 7 : 5—8. Om de onvolledige opgave der stammen te corrigeeren las Gomarus voor MAN ΔAN, zie *van Manen*, Conjecturaalkritiek, Teyler IX 1 bl. 349.
7) 12 : 1. 8) 21 : 14. 9) 21 : 16. 10) 22 : 2.
11) 21 : 12, 14.

twee getuigen, die blijkens de trekken, waarmede hunne verschijning geteekend wordt, geen anderen dan Mozes en Elia kunnen zijn [1]). Vandaar ook, dat het triomflied, door de zaligen gezongen, tegelijk een ᾠδὴ Μωυσέως δούλου τοῦ θεοῦ en een ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου is [2]). Vandaar al verder, dat men ternauwernood onderkennen kan, of de ἅγιοι joden, dan wel christenen zijn [3]), of met de προφῆται de tolken der oude bedeeling, dan wel die der nieuwe bedoeld worden [4]), of de λόγοι τοῦ θεοῦ in het Oude Testament, dan wel in het eigen boek van den schrijver te lezen staan [5]). Geheel dat vervloeien van de grenzen der begrippen, dat in éénen adem gebruiken van termen als προφῆται, ἀπόστολοι, ἅγιοι, δοῦλοι, φοβούμενοι [6]) is een uitvloeisel van een bewustzijn, waarvoor tusschen het ware jodendom en het ware christendom geen onderscheid bestaat. De kern van Israël is als het ware in de hoogere gemeenschap der christenen opgelost.

Dit sterk geprononceerde judaïsme belet intusschen niet, dat de ziener van de onbekeerlijke Israëlieten met evenveel afschuw zich afwendt als van de weerstrevige heidenen. In beiden ziet hij de vertegenwoordigers van den Satan. In zoover kunnen heidenen zoowel als joden worden aangemerkt als degenen, van wie naar Zacharia gezegd wordt, dat zij den Christus doorstoken hebben [7]). Maar in elk geval, dezelfde booze macht, die naar des schrijvers voorstelling den tegenstand der Heidenen onderhoudt [8]), werkt ook in Israël. Te Smyrna en te Philadelphia vormen de Joden een Satans-synagoge [9]), te Pergamum woont de Satan zelf [10]). Het moge getuigen van zijn

---

1) 14: 1—5. Verg. ook 18 : 4 en 21 : 3 de uitdrukking ὁ λαός van de christenen.

2) 11 : 3—13. De verklaring van *Volkmar* S. 178, door *Straatman* Krit. Stud. II bl. 128 overgenomen, dat met de beide getuigen de beide Jacobussen zouden bedoeld zijn, acht ik minder gelukkig.

3) 15 : 3. 4) 17 : 6; 20 : 9 cf. 5 : 8; 13 : 10; 14 : 12.

5) 10 : 7 cf. 1 : 3; 19: 10; 22 : 6, 9. Indien de woorden ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας 19 : 10 de profetie des O. T. bedoeld wordt, levert de plaats een bewijs te meer voor de eenheid der oude en nieuwe bedeeling.

6) 17 : 17; 19 : 9; 21 : 5; 22 : 6. 7) 11 : 18; 16 : 6; 18 : 20, 24; 19 : 5, 6.

8) 1 : 7 cf Zach. 12 ; 10. 9) 13 : 2. 10) 2 : 9; 3 : 9.

11) 2 : 13. Aardig gevonden maar fantastisch is de gissing van Völker S. 7, dat met dien Satanstroon het heidensch altaar op de Acropolis bedoeld wordt. Niets belet ons, in overeenstemming met het verdere verband, hier een toespeling op joodsche tegenstanders te vinden.

goeden dunk, dat hij in de bekeerlijkheid der onwilligen gelooft [1]), zoolang die bekeering niet heeft plaats gehad, acht hij het onrecht, zoo zij zich *joden* noemen. Οὐκ εἰσὶ ἀλλὰ ψεύδονται [2]). De ware Jood neemt de μαρτυρία Ἰησοῦ aan [3]). Met deze qualificatie der ongeloovigen als een συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ, bij zooveel gevoel van verwantschap aan het ware Israël, strookt het dan, dat Jerusalem het eene oogenblik als de πόλις ἡ ἁγία, πόλις ἡ ἠγαπημένη geroemd wordt [4]), en het andere oogenblik πνευματικῶς als een Σόδομα και Αἴγυπτος wordt gevloekt [5]), en vooral, dat nu eens en herhaaldelijk tempel, ark en altaar ten tooneele gevoerd worden, 't zij op aarde of in den hemel [6]), en dan weer van het nieuwe Jerusalem verzekerd wordt: καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ [7]). Ja, reeds het feit, dat dit Jerusalem een *nieuw* Jerusalem is, heeft beteekenis. Het bewijst, dat de ziener met het jodendom als zoodanig gebroken heeft. Met de joden leeft hij nog slechts voort, voor zoover hij hen als leden zijner nieuwe christelijke gemeenschap begroeten mag, eenige duizenden te midden eener ontelbare schare van bevoorrechten uit alle hemelstreken, die hunne kleederen gewasschen hebben in het bloed des Lams [8]). Ook voor hem heeft het oude uitgediend, naardien alle dingen nieuw zijn geworden. De grenzen van het aloude „Volk des Heeren" zijn verlegd [9]).

Zal het ons gelukken behalve deze algemeene omtrekken van des schrijvers standpunt ter oplossing van de quaestie, die aan de orde is, eenige nadere gegevens te vinden ter bepaling van dat standpunt? Welke eischen heeft de Apocalypticus meer in het bijzonder aan de christenen gesteld? Tegen welke misbruiken trekt hij te velde? Verspreidt wellicht het antwoord op deze vragen over zijn ondersteld antipaulinisme eenig licht?

De polemiek van den schrijver is uit den aard der zaak naar twee zijden gericht.

Het Heidendom toetst hij aan de eischen zijner joodsch-christelijke moraal.

---

1) 3:8, 9; 11:13. 2) 3:9. 3) 12:17.
4) 20:9; 21:2, 10. 5) 11:8.
6) 11:1, 2 cf 7:15; 8:5; 11:19; 14:15, 17; 15:5, 8; 16:17.
7) 21:22. 8) 7:14; 22:14.
9) 18:4; 21:3. Verg. Theol. Tijdschr. 1880 bl. 419; 1881 blz. 103, 111.

Onverbiddelijk strijkt hij het vonnis over veelgodendom en beeldendienst. Als verlorenen schildert hij de heidenen, die aanbidden *τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν*, en als proeve hunner verharding geldt, dat zij zich niet bekeeren *ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν* [1]). Als verstokten lasteren zij den naam Gods [2]). Een plaats in het helsche vuur is beschoren *τοῖς δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φωνεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψεύδεσιν* [3]). Ook is nog sprake van *μεγιστᾶνες* [4]) en *κύνες* [5]). Het groote Babel, dat al de zonden der heidenen vertegenwoordigt, wordt als de *πόρνη ἡ μεγάλη* gebrandmerkt [6]). *Προσκυνεῖν τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ*, keizervergoding, is mede een doemwaardig vergrijp [7]), en niet minder het vergieten van *αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν* [8]). Het zijn de niet-ingeschrevenen in het Levensboek, die deze dingen doen [9]). Derzulken toekomst is donker. Eer de laatste dag aanbreekt, wordt hun toegevoegd: *ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω ἔτι* [10]).

In deze schildering is weinig, dat toelichting behoeft. Protesten als bovenvermelde tegen de beeldenvereering zijn in de oud-christelijke letterkunde menigvuldig. Men denke aan de rede te Athene van den Paulus der Handelingen [11]). Men denke aan de herhaalde invectiven bij Justinus en in de Clementinen [12]). Dat *πορνεία* bij de christenen de gemeenschappelijke benaming geworden is voor de zonde van dien naam en voor den heidenschen godsdienst, behoeft ons niet te bevreemden. Men leze slechts wat Dr. Pierson schreef in zijn karakteristiek van Augustinus en het woord van Sir Wyse, door hem aangehaald. „In the palmy days of Corinth the priestesses of Aphrodite numbered a thousand; licence of every kind was sanctionated as part of their religious service" [13]). Uit dit oogpunt beschouwd komen ook de woorden *ῥυπαρεύεσθαι* en

1) 9:20, 21. 2) 16:9, 21. 3) 21:8, 27. 4) 18:23.
5) 22:15. 6) 17:1; 18:3; 19:2. 7) 14:9 vgg. 16:2.
8) 16:6. 9) 13:8; 17:8, 20:15, 21, 27. 10) 22:11.
11) Hand. 17:29. 12) Apol. I:9, 20; Hom. XI:5, 12, 21 vg.
13) Het Roomsch-Katholicisme III bl. 46. Verg. ook Clem. Hom. XI:30.

βδελύσσεσθαι tot hun recht. Bij φαρμακεία en βδελύσσεσθαι denkt Volkmar [1]) aan „brauen von Liebestränken." Anderen denken aan Giftmischerei of Zauberei. Symboliek speur ik in deze uitdrukking niet. De geringschatting der μεγιστᾶνες herinnert aan Jesaja's vonnis over de grooten der aarde [2]). Het scheldwoord κύων eindelijk is in de N. T. letterkunde wel bekend. Joodschen zoowel als heidenschen tegenstanders wordt het toegevoegd [3]). Te gader getuigen de trekken, waarmede de schrijver de ten vure bestemden kenschetst, van den heftigen afkeer, waarmede zijn jood-christelijke moraal hem jegens het heidensche Rome vervulde. De decaloog is hier aan het woord en handhaaft tegenover de oude beschaving zijn heilig recht.

Aan de andere zijde evenwel scheen het moeilijker de grenzen te trekken, die de christenen van de ongeloovigen scheidden. Tijdens het ontstaan der Handelingen was, blijkens het daarin vervatte aposteldecreet, werkelijkheid of ideaal onthouding ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων (εἰδωλοθύτων) καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, althans dit minimum van wetsbetrachting wordt door den schrijver als grondslag der vereeniging van joden en heidenen aanbevolen [4]). Desgelijks eischen de Homilieën van Clemens τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σάρκος, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος [5]), of gelijk het elders heet: τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος [6]). De Recognitiones noemen onder de dingen, die ziel en lichaam verontreinigen, „participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est" [7]). Dat bij de samensmelting van joden en heidenen tot nieuwe gemeenten aan deze onwillekeurig toegepaste proselytenbepalingen [8]) van beide zijden getornd werd, ligt voor de hand. Justinus beklaagt zich, dat christenen uit de joden bekeerlingen uit de heidenen wilden dwingen tot

---

1) S. 167. 2) Jes. 2:11 vg. 3) Matth. 7:6; 15:26 cf. Phil. 3:2.
4) Hand. 15:20, 29; cf. Overbeck (de Wette I 4) S. 229 ff.
5) VII, 4. 6) VII, 8. 7) VII, 36 cf. II, 71.
8) Lev. 17:18.

onderhouding der geheele wet, op straffe van geen gemeenschap met hen te willen onderhouden [1]), maar evenzeer, dat lieden geen bezwaar zagen in het eten van εἰδωλοθύτα en desniettemin aanspraak maakten op den christennaam [2]). Blijkbaar was men met dit minimum noch aan de eene noch aan de andere zijde tevreden. De neigingen waren te verschillend. Ook was het standpunt te zwevend om gehandhaafd te worden, althans door christenen, die onttrokken waren aan de heerschappij der joodsche hiërarchie.

In de Apocalypse nu vinden wij de bewijzen, dat ook reeds vóór den tijd van Justinus quaesties als deze aan de orde waren. Te Pergamum waren lieden, die als Bileam leerden βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ φαγεῖν εἰδωλοθύτα καὶ πορνεῦσαι [3]), en te Thyateira verleidt evenzoo de zich noemende profetes Izebel de dienaren van Christus tot πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα [4]). Tegen beide deze dingen is de ziener heftig aangekant. Hij acht ze τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ [5]). Ook getuigt hij nog van afkeer van de leer der Nikolaïeten, welker inhoud evenwel niet nader omschreven wordt [6]). Verder is er gedurig sprake van een zeker aantal ἔργα, waaraan het den christen niet ontbreken mag. De Ephesiërs verdienen grooten lof wegens hunne ἔργα, hun strijd en volharding, hun onwil om de κακοί te dulden en hun vermogen van ware en valsche apostelen van elkaar te onderkennen; maar ze hebben hunne eerste liefde verlaten en daardoor blijken gegeven van te zijn afgevallen van de vereischte hoogte. Indien zij zich niet bekeeren en de πρῶτα ἔργα doen, zal hun lamp worden uitgebluscht, tenzij hun haat tegen de ἔργα der Nicolaïeten als verzachtende omstandigheid hen redt [7]). De gemeente van Thyateira, voor zoover zij niet met de hoere Izebel gehoereerd heeft, munt uit door ἀγάπη, πίστις, διακονία en ὑπομονή en vooral hierin, dat hare ἔργα ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων zijn. Met deze ἔργα kan zij volstaan. Zoo zij houdt wat zij heeft, behoeft haar geen andere βάρος te worden opgelegd [8]). De ἔργα der Sardiërs daarentegen beantwoorden niet aan hetgeen zij ontvangen en gehoord hebben. De gemeente is als dood. Hare ἔργα zijn niet πεπληρω-

1) c. Tryph. 47. 2) c. Tryph. 35. 3) 2:14. 4) 2:20.
5) 2:24. 6) 2:6, 15. 7) 2:2—6. 8) 2:19—25.

μένα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Slechts weinige namen zijn er in Sardes te noemen van lieden, οἳ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν [1]). Evenzoo is de lauwheid der Laodiceërs, kenbaar uit hunne ἔργα, wereldberucht [2]).

Kunnen deze aanduidingen ons eenigszins behulpzaam zijn bij het aanwijzen van de grens, die de schrijver tusschen joden en christenen getrokken heeft?

Maar dan toch zeker hoogstens bij benadering. Voor wie zich van de aan proselyten opgelegde verplichtingen, althans aan de beide hier genoemde, zou willen ontslaan, geen genade, dit staat vast, maar hoe breed verder naar de rechterzijde de verplichtingen worden uitgemeten, blijft een verborgenheid. Een grens is er, en die grens schijnt verder te liggen dan de eenvoudige erkenning van Jezus als den Christus. Dit leid ik af uit het deels vrijgevige, deels conservatieve οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε. Wisten we nu maar, wat de christenen in Thyateira „hadden". Dit raadsel zal wel nimmer worden opgelost, te minder, wanneer de onderstelling van Volkmar juist is, dat de zeven gemeenten willekeurig gekozen zijn en te zamen een symbool zijn van de kerk [3]). Evenmin weten wij, of de βλασφημία, die de christenen van de zijde der joden hadden uit te staan en die soms tot gewelddadigheden schijnt te zijn overgeslagen [4]), de huldiging van een kruiseling, dan wel de wetsovertreding gold. Klaagde niet Justinus, dat de proselyten het in verbittering jegens de christenen van de volbloed-joden wonnen? [5]).

Na deze praeliminairen zijn wij in staat een antwoord te zoeken op de vraag, of de schrijver der Openbaring gepolemiseerd heeft tegen dien der Paulinische brieven.

Volkmar is in de onderstelling van zoodanige polemiek wel het allerverst gegaan. Telkens speurt hij vijandige uitingen, in het verborgen en in het openbaar. 't Komt mij evenwel voor, dat wij, wat in zijn bewijsvoering steekhoudend is, moeten reduceeren tot zoo gering een minimum, dat wij met evenveel vrijmoedigheid de vraag ontkennend als bevestigend kunnen beantwoorden.

---

1) 3:1—4. 2) 3:15. 3) S. 64 ff. 4) 2:10, 13; 3:9.
5) c. Tryph. 122.

Reeds terstond ecarteer ik alles, wat Volkmar te verhalen weet van den ψευδοπροφήτης.

Dit wezen rees op ἐκ τῆς γῆς. Het heeft twee hoornen ὅμοια ἀρνίῳ. Het spreekt als een δράκων. De macht van het eerste dier πᾶσαν ποιεῖ en het noopt τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντες dat dier te aanbidden. Het doet groote teekenen, zoodat zelfs vuur uit den hemel op de aarde valt voor het oog der menschen. Door die teekenen verleidt het τοὺς κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς een „beeld" van het dier te maken. Dit beeld stort het geest in, zoodat het „spreekt" en weigering van de aanbidding levensgevaarlijk wordt. Kleinen en grooten, rijken en armen, vrijen en slaven stempelt het met den naam of het naamcijfer van het dier, als een χάραγμα, zonder hetwelk koopen of verkoopen verboden is [1]).

In dit wezen nu, door den ziener de ψευδοπροφήτης genoemd, ziet Volkmar een personificatie van het Paulinisme, met name van het Paulinisme, zooals het in den brief aan de Romeinen spreekt over de onderworpenheid aan het gezag [2]). De twee hoornen zullen aanduiden, dat het een openbaring van het Christendom vermeent te zijn. Het land, waaruit het te voorschijn komt, zal het joodsche, en het voorzetsel ἐπὶ, dat meer op aard- dan op landbewoners schijnt te doelen, een soort van vergissing zijn. De taal van het dier is een slangentaal. Door te spreken: „alle ziel zij aan de hoogste macht onderdanig", voltooit het de macht van het Beest, immers breidt het die ook over Israël uit. Door de overheid Gods dienaresse te noemen en te beweren, dat zij het zwaard niet te vergeefs draagt, verheft het haar ten slotte tot een „afgod", waaraan het recht van „spreken" toekent over de overtreders. Het merkteeken, waarvan het verlof tot koopen of verkoopen afhangt, zal het burgerrecht voorstellen, dat verworven wordt door dengene, die onder eede den Keizer huldigt. Het doen van wonderen eindelijk zal doelen op het uitwerpen van daemonen in den naam van Jezus, gelijk de vuurregen op den Elia-arbeid, waarmede de Paulinische strijd tegen het heidendom te vergelijken is. En dat het teekenen doet voor het oog van het Beest, wil

1) 13 : 11—17; 16 : 13; 19 : 20; 20 : 10.
2) Rom. 13 : 1—6.

zeggen, dat tot in de wereldhoofdstad zelve reeds het verderfelijk Paulinisme doorgedrongen is [1]).

Hoe vernuftig deze gissing ook wezen moge, zij bevredigt mij niet. De spitsvondigheid der vergelijking stoot meer af, dan dat zij aantrekt. Ook zou in geval van werkelijke polemiek tegen een plaats uit den Romeinen-brief de invloed van den brief op de teekening allicht merkbaarder zijn. Daarenboven moet dit pseudo-prophetisme, dat met het groote Beest steeds in éénen adem genoemd wordt niet alleen, maar ook gelijktijdig daarmede en op dezelfde wijze te gronde gaat, een verschijnsel van meer beteekenis zijn, dan de godsdienstige of staatkundige richting van een apostel, die door den ziener, om met Volkmar te spreken [2]), reeds dood verklaard is. Volkmar zelf betoont dan ook neiging om aan de al te magere gestalte eenige meerdere ronding te geven, door „verwandte heidnische Philosophien des Servilismus" daarin op te nemen [3]). Ik voor mij weet nog geen betere verklaring voor dezen „valschen profeet" — want de zonderlinge inval van Völter [4]) om hem te vereenzelvigen met den kwakzalver Alexander van Abonoteichos, dien Lucianus ons schetst [5]), laten wij rusten — dan de woorden, waarmede Düsterdieck het resultaat van tal zijner voorgangers samenvat: „dass es sich um diejenige Gestaltung des heidnisch-Römischen Prophetenthums handelt, welche eben so magisch wie mantisch war, und in dieser Eigenthümlichkeit mit allen ihren Augurien, Deutungen der Omina u. dgl. eine wichtige Stütze der Römischen Weltmacht bildete" [6]).

Rest nog de onderstelde polemiek tegen het Paulinisch antinomisme en het ondersteld gebruik der Paulinische brieven.

Inderdaad wordt in den eersten brief aan de Corinthiërs over het afgodenoffer het een en ander gezegd, dat onze ziener misschien niet gaarne voor zijn verantwoording nemen zou. De onderstelling, dat een christen zou aanliggen *ἐν εἰδωλείῳ*, zou hem wellicht te kras zijn, en de permissie *πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε* strookt slecht met de veroordeeling dergenen, die geen bezwaar zien in het eten van *εἰδωλόθυτα* [7]).

---

1) S. 197 ff. 2) S. 205. 3) S. 205. 4) S. 23 ff.
5) *Lucianus*, Alexandros Pseudomantis. 6) S. 446.
7) 1 Cor. 8 : 1—13; 10 : 23—33 cf. Ap. 2 : 14, 20.

Maar volgt hieruit, dat de schrijver tegen Paulus polemiseert? Indien het vast staat, dat hij de Paulinische brieven kende, ja, dan mogen wij dit vermoeden laten gelden, maar zoolang hiertegen bedenkingen worden ingebracht, mogen wij het in geen geval bezigen als een argument. Of waarom stelt de Corintherbrief de quaestie aan de orde? Natuurlijk omdat zij aan de orde was [1]). Omdat er waren, die εἰδωλόθυτα aten, en wel met zooveel vrijmoedigheid, dat Paulus — zoo blijf ik gemakshalve den schrijver der brieven voorloopig noemen — het raadzaam achtte die vrijmoedigheid een weinig te temperen. Wij kunnen ons dit wel voorstellen. Voor wien het vaststaat, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς, volgt al het andere betreffende het eten van offervleesch van zelf. De leden der gemeenten waren niet allen geboren joden, die de voorschriften van het tractaat Aboda Zara met de moedermelk hadden ingezogen, en ook onder de zoodanigen zullen er allicht geweest zijn van ietwat liberaler natuur. Overdreven radicaal is Paulus hier in geen geval. Zelfs zou men kunnen vragen, of de apostel, indien hij eerst at, omdat zijns inziens εἴδωλον οὐδέν ἐστιν, en dan het eten staakte, omdat hem toegevoegd werd: τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, zich niet schuldig maakte aan dezelfde zwakheid, waarvoor hij te Antiochië Petrus verantwoordelijk stelde [2]). Wat reden heeft onze schrijver dan om het zoo bijzonder op Paulus te munten, met wien hij toch gemeen had het geloof, dat ook de heidenen geroepen waren, en tot zekere hoogte de neiging om de christenen te ontheffen van den last der wet?

Nog minder steekhoudend komt mij voor, wat verder ten bewijze van de ondersteIde polemiek wordt aangevoerd.

Niet zonder groote overdrijving kan men, wat de ziener over het πορνεῦσαι van Bileam en Izebel schrijft, toepasselijk achten op de Paulinische wenken betreffende gemengde huwelijken [3]). In zoo nauw verband met het φαγεῖν εἰδωλόθυτα, schijnt mij dat πορνεῦσαι veeleer te doelen op de onreine heidensche practijken bij den eeredienst. Omgekeerd is het ongeloof der gehuwde ἄπιστοι bij Paulus in de eerste plaats ongeloof aan den

1) cf. Rom. 14 : 2. 2) Gal. 2 : 11 vg.

3) Ap. 2 : 14, 20 cf. 1 Cor. 7 : 12—17. Volkmar S. 83, 96 f.

Christus en bovendien slechts voor de helft der gevallen een mogelijk heidendom. Beide onderwerpen hebben wel beschouwd zoo goed als niets met elkander uit te staan.

Dat de Ephesiërs gezegd worden de *κακοί* niet te kunnen verdragen en als *ψευδεῖς* te onderkennen *τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν*, zal te verklaren zijn uit beschuldigingen, tegen Paulus ingebracht en uit het *ψευδαπόστολοι*, door Paulus wederkeerig zijn tegenstanders naar het hoofd geslingerd [1]). Maar deze verklaring is niet de eenig mogelijke. Dat *schijnen* en *niet zijn* is een geliefkoosd beeld van den ziener. Ook Izebel heet *ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν* [2]). Ook de leden der Satans-synagoge zeggen *Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν* [3]). Daarenboven heeft de naam *ἀπόστολος* in de Openbaring wel zulk een ruime beteekenis, dat de vraag, of Paulus al dan niet den aposteltitel dragen of een plaats in de rij der twaalve bekleeden mag, nergens behoeft te worden te pas gebracht [4]). En wat, zoo vraag ik eindelijk, noopte den ziener, die Nero, den Pseudopropheet, de hoer Babel zoo kras mogelijk personifiëert, indien hij werkelijk Paulus als den stichter van zooveel Paulinisch kwaad beoogde, van *ἀποστόλους* en niet in het enkelvoud te spreken?

Zullen dan na zooveel, dat ons weerhoudt van met Volkmar mee te gaan, onze aarzelingen overwonnen worden door de punten van overeenkomst in de terminologie, waarop hij wijst?

De *βαθέα τοῦ Σατανᾶ* van 2 : 24 zullen een tegenhanger vormen met de *βάθη τοῦ θεοῦ* van 1 Cor. 2 : 10. De „ergrimmte Gegner" zal daarmede te kennen geven, dat Paulus „die Tiefe Satans, nicht die Gottes" ontdekt heeft [5]). O zeker, dit ware mogelijk. Zoo zou men ook kunnen beweren, dat de *θύρα*, die volgens de Openbaring [6]) te Philadelphia openstaat, naar de bedoeling des schrijvers voor betere christenen den toegang zal banen, dan de *θύρα μεγάλη*, op wier openstelling Paulus zich beroemt [7]), en dat de apostelen, die in Gal. 2 : 9 geacht

---

1) Ap. 2 : 2 cf. 2 Cor. 11 : 13; Volkmar S. 80. 2) 2 : 20.

3) 2 : 9; 3 : 9.

4) 18 : 20; 21 : 14. Zie boven bl 63; *Volkmar*, S. 28, 323 verg. *Loman*, Theol. Ts. 1882 bl. 474 en *Scholten*, Hist.-Crit. Bijdragen bl. 86.

5) S. 29, 99. Verg. *Loman*, Theol. Ts. 1882 bl. 474.

6) 3 : 8. 7) 1 Cor. 16 : 9.

worden *στύλοι* te zijn, volgens den Apocalypticus zich dien titel niet behoeven te schamen, naardien bij hem *στύλον εἶναι ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ* het loon der overwinnaars heet. Maar wat dan te zeggen, indien in een opsomming van de punten van overeenkomst tusschen Paulus en het Openbaringsboek het beeld van het nieuwe Jerusalem als een bewijs van hartelijke sympathie tusschen beiden werd aangevoerd, met een beroep op Gal. 4 : 26, waar Paulus het burgerschap van *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* als het beeld der volmaking erkent? Dergelijke détails mogen als argumenten in aanmerking komen, als de onderlinge verhouding tusschen twee auteurs van elders reeds vast staat, op zich zelve bewijzen zij niets. In het gegeven geval buitendien is de oogst al bijzonder schraal. Ter nauwernood een enkele maal heeft Tischendorf vrijmoedigheid gevonden aan den voet zijner bladzijden naar plaatsen uit Paulinische brieven te verwijzen. Indien de „Gegner" zoo „ergrimmt", indien de tegenpartij zoo gehaat was, zou men dan niet onderstellen, dat de afschuw, waarmede de ziener de brieven van den verderfelijken apostel gelezen had, meer sporen zou hebben achtergelaten in de duidelijkheid zijner polemiek?

Zoo waag ik het dan ook nu dezelfde conclusie op te maken als toen het de bekendheid van den Apocalypticus met den historischen Jezus gold. Ook op Paulus en het Paulinisme zijn de toespelingen in de Apocalypse vrij quaestieus. Indien het vaststaat, dat de Paulinische hoofdbrieven aan de Openbaring zijn voorafgegaan, dan ligt het voor de hand, dat wij hier en daar in laatstgenoemd geschrift enkele toespelingen op die brieven erkennen, maar zijn er redenen, die ons nopen de verhouding om te keeren, dan is er in het laatste Bijbelboek, wat een ondersteld anti-paulinisme betreft, niets dat ons weerhoudt. Ik zelf stel mij in dezen voorloopig geen partij. Buiten het Openbaringsboek om zal voor het grootste deel de verklaring te zoeken zijn van het verschijnsel, dat wij Paulinisme noemen, van het universalisme en het anti-nomisme in het oorspronkelijk Christendom, voor welker bestaan zoowel de Paulus-brieven als de Apocalypse getuigenis afleggen.

Assen. H. U. MEYBOOM.

BOEKBEOORDEELING.

Le péché et la rédemption d'après saint Paul, par E. Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théol. prot. de Paris. Paris 1882.

Bovengemelde studie, die de auteur mij verzocht heeft in dit tijdschrift aan te kondigen, verdient ongetwijfeld den lof, waarop hij verklaart hoogen prijs te stellen, dat zij de vrucht is „d'un travail foncièrement consciencieux (p. 10)." Het belangrijke onderwerp is voor hem een zaak van godsdienst (p. 292). Wenscht hij te weten en uit een te zetten, wat Paulus daarover heeft gedacht, hij vraagt dan ook niet, wat hij zelf liefst van Paulus zou willen hooren, of wat een door hem aangenomen kerkleer daaromtrent voorschrijft. Ofschoon hij als medewerker van de *Revue Chrétienne* geacht kan worden tot de richting door haar vertegenwoordigd te behooren, raadpleegt hij toch ook met ernst wat in Frankrijk, Zwitserland en Duitschland de moderne theologie heeft in het midden gebracht. Terwijl de twee onderwerpen op den titel vermeld ook de twee deelen van zijn boek uitmaken, waarvan het eerste handelt over: „la notion morale du péché," „la notion dogmatique du péché," „le chatiment du péché," „le péché et la loi," en het tweede over: „la miséricorde de Dieu," „le fils de Dieu," „l'expiation," en „la justification," brengt hij met zorg bijeen wat de brieven van Paulus daarover behelzen, en als de zin daarvan betwistbaar is, begeeft hij zich dikwijls in een uitvoerige verklaring daarvan. En tracht hij ten gevolge daarvan het begrip, dat Paulus zich gevormd had, vast te stellen, hij laat daarbij niet zelden uitkomen, hoe zeer dit af-

wijkt van hetgeen in de kerk lang voor Paulinisch gegolden heeft. Het zou mij dan ook niet aan proeven ontbreken, als ik wilde uitweiden over hetgeen de auteur mij toeschijnt juist opgevat te hebben. Zoo verdedigt hij b. v. te recht de expiatie als leer van Paulus, maar merkt ook p. 226 evenzoo op, dat hij daarmede Christus toch niet als voorwerp van Gods toorn gedacht heeft, daar „l'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut; elle se change, au contraire, en *sympathie* pour l'innocent, qui s'offre à subir le chatiment du coupable." Het is even klaar als de herinnering daarvan voor menigeen nog dringend noodig blijkt, wat hij zegt ten bewijze, dat Paulus van den dood van Christus gewagende als het middel, waardoor wij met God verzoend zijn, bedoeld heeft den dood in eigenlijken zin des woords, en niets anders daarnevens, allerminst helsche straffen. En eindelijk, om niet meer te noemen, al kan ik het begrip van rechtvaardiging, zooals de auteur dit ontwikkelt, niet met hem nieuw noemen, het onderscheidt zich gunstig van hetgeen tal van uitleggers door hem aangehaald daaromtrent hebben beweerd, en was dit dus het gevoelen van Paulus, dat de geloovige door God gerekend wordt *de* straf der zonde bij uitnemendheid, t. w. den dood, ondergaan te hebben en dus nu als een rechtvaardige voor hem verschijnt, omdat Christus zich aan den dood onderworpen heeft, die door hem als een onzondige slechts voor anderen geleden kon zijn, en de geloovige door zijne mystieke eenheid met Christus dien dood dus zelf geacht wordt geleden te hebben, Menegoz maakt hierbij de opmerking, die mij volkomen juist en belangrijk toeschijnt, dat het systeem van Paulus aan dit gebrek lijdt, dat, terwijl de dood, die de straf der zonde is, den geheelen mensch betreft en dus de vernietiging is van lichaam en geest, Jezus integendeel alleen naar het lichaam gestorven is en daarop terstond weder tot het leven is teruggebracht (p. 259). Welk een gewichtige gevolgtrekking hieruit gemaakt kan worden, wensch ik straks nog met een enkel woord aan te toonen.

Het zal echter met het oog op de moeilijkheid van het onderwerp niemand verwonderen, dat ook bedenkingen bij mij zijn opgerezen. Er zijn teksten, die ik anders verklaren zou dan de auteur. De traditioneele opvatting van Rom. 6, die

door den auteur gevolgd wordt, waartegen ik voor eenigen tijd opgekomen ben [1]), en die op de formuleering van de leer der rechtvaardiging zooveel invloed heeft, blijf ik nog afkeuren. En ontvang ik op de vraag, wat Paulus door de termen *geest* en *vleesch* verstaat, een dergelijk antwoord: „Paul groupe autour du terme *esprit* tout ce qui tient de la vie transcendante, surnaturelle, d'outre-tombe, éternelle, juste, sainte, divine; et autour du mot *chair* tout ce qui se rapporte à la vie présente, terrestre, naturelle, contingente, faible, impure, corrompue par le péché, périssable (p. 54)," ik meen dan rijker geworden te zijn aan woorden dan aan bepaalde, duidelijke voorstellingen [2]), en acht dit des te meer te moeten betreuren, omdat ik het den auteur ten volle toestem: „Celui qui ne saisit pas la signification toute spéciale de ces termes dans le langage de saint Paul, se trouve dans l'impossibilité de comprendre la doctrine paulinienne de la rédemption, et, en général, l'ampleur, la profondeur de l'unité du système théologique de l'Apôtre (p. 270)." Ook kan ik met den auteur niet medegaan bij de vaststelling van de bronnen, die hij meent te moeten volgen, en daarbij niet alleen Kol. en Efez. opnemen als ongetwijfeld in stijl en oogpunten volkomen Paulinisch, maar ook de pastoraalbrieven, omdat dezen den zuiveren stempel dragen van den geest des apostels, al hebben misschien later afschrijvers er veranderingen in aangebracht, die ze meer deden overeenkomen met den toestand der kerk in hunne dagen (p. 4 s.). Maar zou het mij veel te ver wegvoeren, wanneer ik hier mijne afwijkende tekstverklaringen ging rechtvaardigen, niemand zal ook de gronden wenschen te vernemen, waarom ik deze brieven voor volstrekt onpaulinisch houd. Er is echter

---

1) *Theol. Tijdschr.*, 1880, bl. 373 vv.

2) Ten bewijze strekke zijne omschrijving van: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* (Gal. 5 : 25), door: „si nous vivons *dans l'esprit* (dans le monde d'outre-tombe), marchons aussi *selon l'esprit* (selon la sainteté du monde d'outre-tombe)" (p. 269). Waartoe dat leidt, blijkt o. a., als hij Paulus uit het bovenaardsche licht, waarin Christus hem verscheen, laat besluiten, dat hij „de geest" is (p. 195 s.). De engel, die Petrus uit de gevangenis redde (Hand. 12 : 7), moet dit dan zeker ook geweest zijn. De zaak is dit, dat, daar God in het licht woonde, ieder, die uit zijne nabijheid kwam, nog door dien bovenaardschen lichtglans omgeven was.

éénе bedenking van anderen aard, die ik tegen deze studie heb, waarop ik de aandacht vestigen wil, omdat zij haren geheelen aanleg betreft, en dus meer bijzonder hier te huis behoort.

De auteur stelt zich voor het leerbegrip van Paulus uiteen te zetten, en wil dus een dogmenhistorische studie geven. Maar wie zijn boek doorbladert, zal mij toestemmen, dat het meer een exegetisch voorkomen heeft. Ik weet wel, dat men in zulk een studie verklaring van betwistbare teksten niet altijd kan vermijden, en ook, dat het zelfverloochening kost de staving van een eigen gevoelen, dat men belangrijk acht, achterwege te laten, omdat zij niet in het kader valt, maar is ten slotte de beste rechtvaardiging van een tekstverklaring hare blijkbare gepastheid en hare overeenstemming met het redebeleid, het is dan ook die samenhang van gedachten, dat geheel van voorstellingen van den auteur, waarvan de aandacht van den lezer zoo weinig mogelijk moet afgetrokken worden. Anders loopt men gevaar om door de boomen het woud voorbij te zien. Menegoz is daaraan niet ontsnapt. Had hij nog maar aan het slot een overzicht gegeven van de verkregene slotsommen, hij ware er zeer aan te gemoet gekomen. Maar nu blijft voor mij ten minste in menig opzicht zijn Paulinisch systeem onzeker en onklaar.

Dit hangt met een andere bedenking samen. De titel luidt: „Le péché et la rédemption.” Mijns inziens had hij alleen moeten luiden: „La rédemption.” Niet alleen zou de eenheid van het boek en de logische ontwikkeling daardoor bevorderd zijn, daar het toch eigenlijk dit was, wat Paulus predikte, maar de auteur zou dan ook niet zoo licht een hoogst merkwaardige vraag stilzwijgend zijn voorbijgegaan, daar hij nu reeds vooruit een verband tusschen twee zaken aannam, dat nog eerst behoorlijk moest worden vastgesteld. Wat is het eigenlijk, waarvan de mensch volgens Paulus moet verlost worden? Van het onderzoek hiervan, dat zich niet tot de verklaring van een paar formules bepaalt, hangt ons oordeel over den geest en de waarde van het evangelie van Paulus af. Men kon in het gevoel van behoefte om de wereld en het leven te verstaan en in den drang naar waarheid verlangen naar verlossing van hetgeen den mensch daarin verhindert, en

het was dit vooral wat het gnosticismus meende door Christus te verkrijgen, die ons van de macht der materie bevrijdde, maar niet langs ethischen weg. Het was er echter ver af, dat Paulus dit bedoelde, voor wien de gnosis van alle mysteriën, hoe hoog ook anders gewaardeerd, niets was bij de liefde. Doch daarmede is geen voldoend antwoord gegeven op de vraag, wat nu in den diepsten grond het kwaad was, waarvan Paulus dan verlossing verlangde en bij Christus verwachtte, en hoe dringend noodzakelijk het is, dat die vraag wordt gesteld en beantwoord, blijkt uit de verschillende systemen, die in de Christelijke kerk gezag gekregen hebben en uitdrukkelijk als Paulinisch verdedigd zijn. Geen ernstig mensch ontkent wel, dat Paulus aan Christus een grooten zedelijken invloed toegeschreven en dus ook de zedelijke verplichting van den geloovige gehandhaafd heeft, maar dit wordt betwist, dat de ethische behoefte bij Paulus het punt van uitgang geweest is. En inderdaad, wanneer men uitsluitend ziet op een bewijsvoering, als die wij Rom. 5 : 12—7 : 6 aantreffen, wat meer zegt, wanneer wij zijne geheele leer van de rechtvaardiging op zich zelve beschouwen, dan moeten wij wel tot de slotsom komen, dat het standpunt van Paulus eudaemonistisch is, dat hij verlossing van de heerschappij der zonde verlangde, omdat zij verlossing was van de heerschappij des doods, die haar straf was, en dat nu Christus die heerschappij des doods heeft te niet gedaan, de geloovige het als zijne verplichting aan Christus, in wiens dienst hij daarmede gekomen is, beschouwen moet om voortaan der gerechtigheid te leven, of — zooals de Heidelbergsche Catechismus het wat gemoedelijker uitdrukt — daarin zijne dankbaarheid betoonen moet. Maar wie kon op zulk een standpunt nog beweren en daarvoor strijden, dat Christus ons van de wet heeft verlost? Het is zelf door en door wettisch! Hoe hing die leer logisch samen met en [illegible] zij tot die van het leven door den geest? Was niet die bewijsvoering zelve reeds gebrekkig, daar 1°. de dood wel die straf was, die Gen. 2 : 17 uitdrukkelijk was bedreigd, maar niet de eenige, die ook volgens Paulus de zonde achtervolgt; 2°. de dood van Christus, zooals wij Menegoz zagen opmerken, slechts zijn lichaam getroffen heeft, maar niet zijn geest, en dus als straf onvolledig was; 3°. de verlossing der geloovigen daaren-

tegen alleen betrekking heeft op hun geest, daar hun lichaam des niet te min aan den dood onderhevig blijft (Rom. 8 : 10), en de straf dus in zoover werkelijk door hen geleden wordt, al wordt het gestorven lichaam later door een ander en beter vervangen (vs. 11, 1 Kor. 15 : 45); en 4°. het parallelisme tusschen Adam en Christus niet opgaat, daar de verlossing door dezen teweeg gebracht slechts een deel zou te beurt vallen van hen, die door genen onder de macht der zonde gekomen waren, en Paulus dit zelf gevoeld heeft, en daarom ook Rom. 5 : 15 vv. zelfs van hen slechts als van *οἱ πολλοί* gesproken heeft? En merken wij nu buitendien op, dat Paulus elders meermalen spreekt en redeneert in de overtuiging van het onlosmakelijk verband tusschen zonde en ellende (b. v. Gal. 6 : 7, 2 Kor. 5 : 10, Rom. 2 : 3 vv.), dan worden wij nog te meer bevestigd in het gevoelen, dat zijne leer van de rechtvaardiging niet de grondslag van zijn evangelie geweest is. Derhalve zou de slotsom deze moeten zijn, dat Paulus aan het denkbeeld van verlossing een zedelijke beteekenis gehecht heeft, en dat het de innerlijke, ethische macht der zonde was, waarvan hij bij Christus bevrijding gevonden had, en ik meen, dat ook een psychologische ontwikkeling van zijn geestelijk leven ons daarin bevestigen zal. Toch zou men hiertegen een bedenking kunnen maken. Kan men, zegt men misschien, uitgaande van het physische niet komen tot het ethische, hoe kan men dan van het ethische uitgaande tot het physische komen, m. a. w., kon de overtuiging, dat Christus den mensch van den dood verlost, Paulus niet brengen tot die, dat hij de bron is van het leven des geestes, hoe kon deze laatste hem toch bij Christus bevrijding van den physischen dood doen zoeken en deze zelfs met gene zou nauw doen verbinden? Het gewicht dezer bedenking is onmiskenbaar, en het is dan ook ver van mij, dat ik zou meenen haar in het korte bestek eener boekaankondiging voldoende te kunnen behandelen. Alleen dit wil ik hier doen opmerken, dat men Paulus verkeerd beoordeelt, als men hem een strikte consequentie toeschrijft. Ik zou ten minste niet gaarne Menegoz nazeggen: „On sent à la base de ses Epîtres un système dogmatique vigoureusement conçu, et achevé jusque dans ses détails. Le système existait tout fini dans son esprit. Paul n'aurait eu qu'à le

mettre par écrit, pour nous donner un traité de dogmatique incomparable (p. 286 s.)." Ook zou ik zelfs van het beste ethisch-religieuze systeem niet durven beweren, dat het zuiver monistisch is, want het innerlijk leven van den mensch wordt vaak door verschillende factoren bepaald. De vraag kan dus slechts deze zijn, wat bij Paulus op den voorgrond gestaan heeft, en wat daarentegen door hem hiermede, met min of meer gunstig gevolg, in verband gebracht is, en dan houd ik het voor onbetwistbaar, dat verlossing van de zedelijke macht der zonde en verlangen naar het leven des geestes bij hem boven alles heeft gegaan, maar dat het gebrekkige en gezochte van zijn leer der rechtvaardiging bewijst, dat het mysterie des doods, waardoor hij gepijnigd werd, hem tevens een betere oplossing deed zoeken, dan de wet hem had kunnen geven.

Deze opmerking noopt mij om hier nog een wensch te uiten, die mij zeer na ter harte gaat. Wij bezitten kostelijke commentaren op de brieven van Paulus, en wij hebben Paulinische theologieën te veel om op te noemen, die wij hoog moeten waardeeren. Menegoz heeft er nu nog één aan toegevoegd. Elke zorgvuldige bearbeiding van eenige bijzonderheid van Paulus' evangelie begroeten wij met welgevallen, en door dat alles zijn wij veel gevorderd in de kennis van zijnen geest. Maar toch blijven wij, zoover ik weet, nog missen wat wij noodig hebben. Wij ontvangen Paulinische theologieën, alsof Paulus een dogmaticus was zooals wij. Het is er verre van af. Onze theologieën zijn onpersoonlijk, slotsommen van den arbeid, dien de eene eeuw van de andere heeft overgenomen en voortgezet, verschillend gewijzigde samenstellingen van onderscheidene niet zelden verminkte, afgeslepene, in één gepaste, aan zeer uitéénloopende leertypen uit den apostolischen tijd ontleende begrippen en voorstellingen, en wie daarvan dan ook uitgaat om het leven te vinden, ziet zich deerlijk teleurgesteld. Het zijn gedachten, die gedacht zijn, maar bij Paulus hebben wij een man, die rekenschap tracht te geven van de bevrediging, die zijn zedelijk-godsdienstig bewustzijn gevonden heeft. Er was voor hem in Christus een nieuwe geestelijke wereld opgegaan, en met rein genot verdiepte hij er zich in om haar meester te worden, maar al gevoelde hij nu thans hooger te staan dan eertijds, hij bleef toch met innige piëteit denken aan hetgeen

toen voor hem de vormen geweest waren van oprechte, vrome aandoeningen, en de liefelijke beelden, waarin het goddelijke zich aan hem geopenbaard had. En als hij nu dat nieuwe voor zijn verstand trachtte duidelijk te maken, dan moest hij het ook in verband trachten te brengen met dat doorleefde, omdat het een en het ander toch van God was. Er was een machtige giststof geworpen in het oude deeg. Wie kon verwachten, dat het in weinig tijd doorzuurd zou zijn? Zijn geest had ongetwijfeld een richting gekregen, die consequent voortging en doordrong, zich uitstrekkende tot hetgeen vóór hem was, maar daarmede hadden al zijne gedachten en oordeelvellingen nog niet terstond de juiste gevolgtrekking gevonden. Het ontbrak niet aan gebrekkige premissen, aan scheeve redeneeringen, aan onvaste handelingen. Wat wij wenschen, is dat men ons dien man zelven te zien geve, zijn ontwikkeling naspore, de bron en den samenhang zijner voorstellingen aanwijze, en ook zijne schaduwzijde niet bedekke om de grootschheid van zijn streven. Er is reeds vrij wat stof voor vergaard. Wie zal het zijn, die er ons een gelijkend beeld van vormt, dat leeft?

Dordrecht, September 1882. A. H. Blom.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Bibliotheek van moderne Theologie en Letterkunde, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers.

Sedert mijn laatste aanbevelende aankondiging van deze Bibliotheek zijn verschenen, van het Tweede Deel het 3de en 4de Stuk, en van het Derde Deel het 1ste en 2de Stuk. De lezers ontvingen hiermede weder een aantal met zorg gekozen en goed vertaalde opstellen van buitenlandsche geestverwanten. Van H. Sommer, *Ter gedachtenis aan den wijsgeer Lotze;* Dr. E. Winkelmann, *Duitschland's eerste inquisiteur;* Joh. Beattie Crozier, *Carlyle;* Dr. Kalthoff, *De strijd in de protestantsche kerk;* uit het werk van J. Caird „An introduction to the philosophy of religion" eenige hoofdstukken in een verkorte bewerking; Dr. O. Pfleiderer, *De Prometheus-mythe;* Dr. A. Reville, *De nieuwe euhemeristische theorie;* J. Baldwin Brown, *De laatste der groote kruisvaarders;* J. Scherr, *Mohammed en zijn werk;* Prof. M. Müller, *De mythologie der Hottentotten;* P. Christ, *Milton als godsdienstig dichter;* B. Anbé, De edicten van Trajanus Decius en de vervolging te Rome; Dr. B. Pünjer, *Comte's godsdienst der menschheid.* Daarbij gaven ook eenigen van onze modernen hun belangrijke bijdragen. De heer H. Koekebakker Jr., besprak het boek van Mallock: *Is life worth living?* en stelde de vraag: *wat verlangen wij in een handboek over zedeleer*, in verband met de ethiek van Dr. Kirchner en die van Prof. Baumann; de heer W. Zaalberg, *Een pauselijke raadgeving;* Prof. Tiele, *Over den invloed der Hindubeschaving;* de heer H. S. Balsem, *Evangelieprediking in het verre Oosten;* bespreking van een bundel christelijke leerrede-

nen, uitgesproken te Ambon door den Predikant J. K. Kam, Jr.; de heer J. W. van der Linden, *Het pessimisme en de zedelijkheid;* Mej. Geertruida Carelsen, *Emerson*, en daarenboven Dr. Rovers zelf, *Een philonist in onzen tijd*, en in de rubriek *Leestafel* de aankondiging van eenige belangrijke onlangs uitgekomen boeken.

Er komen onder deze Opstellen ook weer voor, waarbij ik een vroeger gemaakte bedenking herhaal: of zij wel genietbaar zijn voor den kring der belangstellende en ontwikkelde niet-theologen, waarvoor deze Bibliotheek ook bestemd is? Ik heb het oog, zoowel op de „Leestafel" als op „Een Philonist in onzen tijd" van den geachten Redacteur. Zelfs betwijfel ik of het grootste gedeelte van de door den heer H. Sommer „Ter gedachtenis aan den wijsgeer Lotze" „Im neuen Reich, N°. 36" gegeven en hier vertaalde mededeelingen over de philosophie van dien voortreffelijken onder de wijsgeeren wel begrepen zal worden door theologen, die hier voor het eerst met Lotze's denkbeelden kennis mochten maken. Ik wil hier nog bijvoegen, dat ik hier en daar Lotze's denkbeelden, zooals ik meen, dat zij werkelijk waren en in zijn geschriften uitgedrukt zijn, niet terug vind. En zeer zeker heeft die bescheiden philosoof zijn eigen stelsel niet beschouwd, gelijk de heer Sommer doet, als ongeveer de oplossing van alle raadsels en de eindelijk voor goed gegeven afdoende verklaring van alle moeielijkheden op het gebied der wijsbegeerte. Na aan het einde zijner Metaphysik erkend te hebben, dat wij de beteekenis van de wereld of den inhoud van het wereldplan niet kennen, en hij dus gaarne de onvolkomenheden belijdt, waaraan hij zich in de aaneenschakeling der gedachten, die het verband van de wereld der dingen en de in haar heerschende wetten met dat wereldplan zoeken aanteduiden, mag hebben schuldig gemaakt, eindigt hij dit boek met deze woorden: „Als ich vor mehreren Decennien eine noch unvollkommnere Darstellung wagte, schloss ich sie mit der Aeusserung, der wahre Anfang der Metaphysik liege in der Ethik. Ich gebe das unzutreffende dieses Ausdruckes Preis; aber noch immer bin ich der Ueberzeugung, auf dem rechten Wege zu sein, wenn ich in Dem, was sein soll, den Grund dessen suche, was ist. Vielleicht ist es möglich, in anderem Zusammenhange zu rechtfertigen, was diese Meinung

Unannehmbares zu erhalten scheint; jetzt, nachdem ich vielleicht zu lange die Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen, schliesse ich meinen Versuch mit gar keinem Bewusstsein der Unfehlbarkeit, mit dem Wunsche nicht überall geirrt zu haben und im Uebrigem mit dem orientalischen Spruche: „Gott weiss es besser".

Het kan bekend zijn, dat ik reeds zeer vele jaren tot de warme vereerders van den wijsgeer Lotze behoor. Zonder zoo bepaalde instemming met zijn philosophie als wij bij den heer Sommer aantreffen, heb ik voor mijn intellectueel- en ook voor mijn gemoedsleven aan Lotze meer te danken dan ik zeggen kan. Maar Lotze's werken worden zonder ernstige en herhaalde studie niet waarlijk begrepen. Daarom is het mij onverklaarbaar hoe Sommer het gevoelen kan koesteren, dat de „Mikrokosmus" ooit een „volksboek voor de beschaafden" zou kunnen worden.

F. W. B. v. B.

Godsdienst en zedelijk leven. Bijdrage ter toelichting van hunne onderlinge verhouding, door Dr. W. Scheffer. Leiden, S. C. van Doesburgh. 50 bladz.

De Schrijver dezer brochure gaat uit van de meening, dat het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid alleen naar eisch in 't licht gesteld kan worden door geschiedkundig, ethnologisch onderzoek. Hij tracht daarom in enkele trekken den gang te schetsen der historische ontwikkeling van godsdienst en zedelijkheid en beider onderlinge betrekking, hierbij de aandacht vestigende op eenige eigenaardigheden van een paar natuurvolken, van Grieken en Israëlieten, en van het oorspronkelijke en latere Christendom. Een en ander leidt hem tot het resultaat, dat aan godsdienst en zedelijkheid — ofschoon zij „in ons ontspringen aan één en dezelfde metaphysische bron", zoodat „in hunne practische samenvloeiing het ware leven des menschen bestaat", en ofschoon dan ook blijkens de

geschiedenis beide op elkander (vooral de laatstgenoemde op den eersten) grooten invloed hebben uitgeoefend — toch, en wel mede en bepaaldelijk in subjectieven zin, van de psychologische zijde, eene betrekkelijke zelfstandigheid moet worden toegekend; in dier voege, dat de eene zonder de andere bestaanbaar is; zij het ook, dat de scheiding nimmer onschadelijk kan wezen. Heeft de zedelijkheid zich ontwikkeld onder den invloed van en in evenredigheid met de stijgende eischen der samenleving, hare voorschriften zijn wel reeds vroeg en schier immer in verband gebracht met het geloof aan eenigerlei bovenzinnelijke macht; maar dit geloof — waarin men, volgens den Schrijver, reeds bij zijn eersten aanvang buiten twijfel het begin van den godsdienst heeft te erkennen — dit geloof als zoodanig hangt niet samen met eenig zedelijk besef, allerminst in zijn oorsprong. Immers, op den laagsten trap van ontwikkeling was en is geesten-vereering aan te treffen, zonder dat, hetzij bij haar zelve, hetzij in geheel de haar vergezellende samenleving, nog andere of hoogere drijfveeren zijn te ontdekken dan die van nood en vrees. En te anderer zijde wederom kan men, op het thans bereikte standpunt van ontwikkeling, eene humanistische zedelijkheid ontmoeten, die, van niet eenigen godsdienst afhankelijk, niettemin in plichtsbetrachting en toewijding hare gezegende werking openbaart Hetgeen evenwel niet wegneemt, dat alleen de eerbied, het vertrouwen, de liefde, die uit den godsdienst voortvloeien, aan die plichtsbetrachting en toewijding de rechte bezieling kunnen schenken.

Geeft dit zeer beknopte overzicht wellicht niet den indruk van een klemmend en tot een afdoende slotsom leidend betoog, het komt mij voor, dat ook het geschrift in zijn geheel dit niet doet. Al zijn er meermalen juiste en passende opmerkingen in te vinden, over het eigenlijke punt in quaestie wordt er, mijns inziens, weinig licht verspreid. De Schrijver poneert eenvoudig, dat iedere geesten-vereering reeds godsdienst moet heeten, en stelt daarbij het essentiëele kenmerk der religie, niet in eenigerlei eerbied, maar in het geloof aan bovenzinnelijke wezens en het inachtnemen van 't geen tegenover deze dienstig wordt geoordeeld, ook al gaat dit buiten alle zedelijke indrukken en beweegredenen om. Indien hij hierin recht heeft, dan is natuurlijk ook zeer wel zedelijkheid bestaanbaar buiten

eene in dier voege gekenschetste religie. Maar heeft hij daarin recht? Behoorde niet minstens dit recht vóór alle dingen gestaafd te worden?

't Zij mij vergund den alzoo geopperden twijfel hier nog kortelijk te motiveeren.

Voor mij blijft de vraag, vooreerst: of het aangaat, het kenmerk van den godsdienst te stellen, niet in hetgeen bij voortgaande ontwikkeling steeds meer blijkt zijn intiemste eigenaardigheid te zijn, maar in die eerst en meest in het oog vallende verschijnselen, die voor het oppervlakkig oordeel der ganghebbende opinie als zijne kenteekenen gelden, alhoewel zij toch ook buiten het erkende gebied van den godsdienst zijn aan te treffen; zoodat men, slechts daarop afgaande, ook spoken-vrees en spiritisme onder de rubriek „religie" zou hebben op te nemen. Mij dunkt, aleer men iets als godsdienst karakteriseert, dient juister onderscheiden te worden. Laat het waar zijn, dat de godsdienst zich immer pleegt te huwen aan eene (hem dienende) dichtende fantasie, zoodat reeds de ontwakende religie de dan nog grof zinnelijke gewrochten dier fantasie terstond voor zich in beslag neemt, en straks de hooger ontwikkelde de hulp eener gezuiverde verbeelding steeds blijft te baat nemen, — dit geeft geen recht om in dit ondergeschikte bestanddeel het essentiëele kenmerk van den godsdienst te stellen. Niet om hetgeen geassimileerd wordt is het te doen, maar om die assimileerende kern, die, hoewel waar werkelijk godsdienst ontstond nimmer afwezig, toch eerst bij meergevorderden wasdom zich klaarlijk te onderkennen geeft. Zoo is het bij elke onder een kenmerkend hoofdbegrip samen te vatten groep van geestelijke levensverschijnselen. Geen kunst zonder nabootsingsvermogen. Toch zou men het ongerijmd achten in ieder blijk van nabootseerzucht, bij kind of dier, reeds den ontwakenden kunstzin te willen begroeten en daarin diens kenmerkende eigenaardigheid te willen vinden, zoodat gevoel voor harmonie er wel bij kon gemist worden, evenals (naar de onderstelling) het zedelijk element bij den godsdienst. Neen! zoomin ik zeggen mag: kunst is naäperij, en overal waar deze gezien wordt, daar is kunst, — evenmin mag ik zeggen: godsdienst is zich in rapport stellen met ondersteld bovenzinnelijke wezens, en overal waar men met zulke geesten converseert, daar is godsdienst.

De vraag blijft ten andere: of de meening reeds weerlegd is, dat men eerder op het spoor komt zoowel van het meest oorspronkelijke kenmerk der religie als van haar samenhang met de zedelijkheid, door te wijzen op het gevoel van piëteit, en dan ook reeds de meest primitieve openbaringen daarvan, tegenover ouders, oudsten en oversten, niet te veronachtzamen. Immers, juist in die piëteit schijnen van eersten af zoowel religie als zedelijkheid, hoewel te onderscheiden toch onafscheidelijk, als eerbied en betrekkingsgevoel, in kiem besloten te liggen. Wil men bij het omschrijven van den godsdienst ook zijn armelijken aanvang niet veronachtzaamd zien, men behoort dit dan eveneens te willen ten aanzien der zedelijkheid, en dus toe te zien dat men, waar doorgaans nood en vrees nog de alleen werkzame motieven schijnen te zijn, hieruit niet te ras tot volstrekte afwezigheid van al het zedelijke besluite. Ik voor mij kan mij moeielijk eenig menschelijk ontzag voorstellen, waarin niet reeds iets zedelijks gemengd zou zijn, en dus ook iets dat zich alras tot een dan tevens aanvankelijk religieuzen eerbied kan verheffen. Zoo kan wel zeker ook eenigerlei geestenvereering reeds een min of meer godsdienstig karakter dragen: althans en met name waar het de geesten der afgestorvenen betreft, of hetgeen van deze bij gelijkenis op andere werd overgedragen. Hoe men evenwel eerder een begin van religie kan willen erkennen in het achtgeven op vogelgeschrei of luchtverschijnselen, en wat dies meer zij, dan in een kinderlijk letten op het zich al of niet samentrekken van 's vaders wenkbrauwen, — dit is mij een raadsel, niet bij hen die den godsdienst slechts kennen van hooren zeggen, of als superstitie en kerkgebaar, maar zooveel te meer bij wie hem kennen door ervaring des harten.

De vraag blijft eindelijk: of, op hooger standpunt van ontwikkeling, ernstige plichtsbetrachting en volhardende onbaatzuchtige toewijding bestaanbaar zijn zonder eene gemoedsgesteldheid en leidende ideeën, in wier toongevenden invloed de echt religieuze niet anders en niet minder zal erkennen dan hetgeen voor hem als vrome gezindheid geldt; zoodat de schijnbare afwezigheid der religie hier zou neerkomen op een missen of miskennen van bepaalde overtuigingen, door de voor het denken nog ontbrekende klaarheid omtrent hetgeen in de vrome gezindheid ligt opgesloten.

Mij dunkt, door omtrent deze punten licht te zoeken, en wel, zonder veronachtzaming van ethnologische lessen, toch eerst en meest langs psychologischen weg, zal men omtrent de zaak in quaestie het eerst tot klaarheid en eenheid kunnen komen.

PH. R. H.

Een nieuw begin. Toespraak bij de opening der Academische lessen, door Dr. J. J. P. Valeton Jr. Utrecht, C. H. E. Breijer.

Het overlijden van den hoogleeraar Van Oosterzee, aan wien hier tevens een warme hulde wordt gebracht, gaf den heer Valeton aanleiding om, bij de opening zijner Academische lessen op 28 September jl., zijne hoorders te wijzen op de eigenaardige beteekenis, die dit sterven voor hem en voor velen verkreeg, doordien Van Oosterzee is heengegaan op een oogenblik, dat het door hem in 't bijzonder vertegenwoordigde streven voor een ander van anderen aard begon plaats te maken en ook behoort te gaan plaats maken. Heeft toch Van Oosterzee's arbeid zich hoofdzakelijk gekenmerkt door eene apologetische strekking en had die apologie ten doel, „het bijbelsch Christendom," „het Evangelie" te handhaven, doch alzoo dat onder de dienovereenkomstig te handhaven „hoofdwaarheden" wel eens een en ander werd begrepen, dat niet in allen deele den toets der historische ontwikkeling kon doorstaan noch voldoen aan de billijke eischen van den tegenwoordigen tijd, — thans is noodig: op den voorgrond te stellen, dat het christelijk geloof met geen enkel resultaat van historische critiek, evenmin als met eenige dogmatische formule staat of valt, en deswegens alle krachten te vereenigen op de verdediging van dat centrum, welks beteekenis eerst recht gekend wordt, waar men staat op een zedelijken grondslag en ook in de wetenschappelijke uiteenzetting op dezen voortbouwt.

Zij die, van dit ethisch beginsel uitgaande, de theologie naar

den eisch des tijds willen beoefenen, hebben zich, volgens den Hoogleeraar, thans inzonderheid toe te leggen, vooreerst, op grondige Schriftstudie, niet alsof het te doen was om geloof in den bijbel, maar omdat God, zooals hij zich in Christus heeft geopenbaard, in de H. Schrift door zijn Geest tot ons spreekt; — ten andere, op onbelemmerd wijsgeerig onderzoek, met name betreffende den godsdienst, waarbij wel is waar het geloof meermalen op harde proeven kan worden gesteld, maar: Hooger onderwijs moet leeren twijfelen, en de twijfel moet worden de wijding van het geloof; — eindelijk, op degelijke kennis van de geschiedenis der christelijke kerk en inzonderheid harer leerstellingen, aangezien de dogmatiek, als wetenschappelijke uiteenzetting van ons geloof, rekening heeft te houden met de eischen van onzen tijd, doch juist daartoe moet voortbouwen op de vroegere leervorming en, zonder aansluiting aan de orthodoxie, machteloos en onvruchtbaar zou blijven.

Al zou hier gereede aanleiding zijn tot een vertoog over de kracht en de zwakheid van het door den Hoogleeraar vertegenwoordigde standpunt, ik wensch thans te volstaan met de opmerking, dat men ook onzerzijds deze rede wel niet uit de handen zal leggen zonder, bij een weldadigen indruk van des sprekers ernst en vrijmoedigheid, zich te verheugen dat de kweekelingen der Utrechtsche faculteit op deze wijs werden toegesproken, en 's redenaars woord, stillekens of overluid, een hartelijk, „proficiat!” achterna te zenden.

Ph. R. H.

De literatuur van het vierde evangelie heeft eene schoone aanwinst gedaan. Wij hebben haar te danken aan den duitschen hoogleeraar Albrecht Thoma, den schrijver o. a. van het door Teyler's genootschap bekroonde prijsschrift: *Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.* Haarlem 1879. Het nieuwe werk van zijne hand, waarop ik doel, is getiteld: Die Genesis des Johannes-Evangeliums. *Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik von*

Albrecht Thoma, *Professor am Lehrerseminar i. Karlsruhe. Berlin*, *G. Reimer* 1882. Er zal nog wel eenige tijd moeten verloopen eer dit boek van niet minder dan 879 bladzijden, — eene uitgebreidheid, de beknopte wijze waarop zijn rijke inhoud werd ontwikkeld in aanmerking genomen, nog betrekkelijk gering te noemen, — aan eene gezette en degelijke beoordeeling kan onderworpen worden. Inmiddels mogen wij niet langer wachten met de opmerkzaamheid onzer lezers, voor zoover het die nog niet getrokken heeft, op dit geschrift te vestigen. Het verdient die alleszins. De hooggeleerde Schrijver erkent ten volle de waarde van den arbeid, door mannen als Baur, Scholten, Hausrath aan de oplossing van het Johanneïsche vraagstuk en de verklaring van het vierde evangelie gewijd. Toch heeft hij geoordeeld ook zijne studiën in het licht te moeten geven. Immers er bleef nog eene taak over, wier vervulling hij van den aanvang af zich meer bepaald ten doel stelde. Het Johannes-evangelie, met welks verschijning het tijdperk van de oudste christelijke literatuur werd gesloten, moest ook juist als product van de ontwikkeling dezer periode zijne verklaring vinden. Er moest worden aangetoond hoe de bouw van dit nieuwe boek, niet slechts in zijn geheel, maar ook in zijne bijzondere en kleinste deelen, zijne eigenaardige, beteekenisvolle beeldwerken, naar inhoud en vorm beide, zich op den grondslag der oud- en nieuwtestamentische leer en letterkunde had verheven. En niet geheel ten onrechte wordt door eene gematigde apologetiek aan hen, die dit evangelie voor onecht houden, de eisch gesteld om van hun standpunt de bedoelde aanwijzing te leveren. Alleen van zulk eene détailexegese is de nadere oplossing van het Johanneïsche vraagstuk te hopen.

Deze taak heeft de auteur ondernomen, niet om hetzij in ontkennenden, hetzij in bevestigenden zin uitspraak te doen over het bloote feit der vervaardiging van het vierde evangelie in een bepaalden tijd en door een bepaalden persoon, maar met de hoop van het wezen en den inhoud des geheimzinnigen boeks langs dezen weg in helder licht te doen treden.

Het geschrift van Prof. Thoma verdient als eene welkome gave begroet te worden, reeds om deze reden dat het een nieuwen commentaar op het Johannes-evangelie bevat. Die naam komt inderdaad toe aan het derde boek, die Composition

des Evangeliums, dat 360 bladzijden van het geheele werk inneemt. Toch ontvangen wij hier meer, dan een eigenlijk gezegden commentarius perpetuus, aan de uitlegging van den woordelijken en zakelijken inhoud van het vierde evangelie gewijd. Ook hier, gelijk in het gansche werk, de genetische methode huldigend, beijvert zich de Schrijver om zijne lezers de geschiedenis der wording en samenstelling van het Johannes-evangelie, als geheel maar ook in zijne bijzondere bestanddeelen, te leeren kennen en begrijpen; haast zeide ik haar zóó te schilderen, dat wij den bouw van dit merkwaardige letterkundig monument als het ware met eigen oogen van den aanvang tot de voltooiing kunnen gadeslaan en volgen. En deze aanwijzingen getuigen niet slechts van zoo groote kennis van zaken, maar worden ook in zoo helderen en tevens in zoo aangenamen vorm gedaan, dat het inderdaad een genot mag heeten er naar te luisteren.

Tot dit niet minst belangrijke deel van zijnen arbeid baande de auteur zich den weg in de voorafgaande twee boeken. Het eerste draagt tot opschrift: Die Vorgeschichte des Evangeliums. Het geeft een uitvoerig overzicht van den gang der godsdienstige en letterkundige beweging vóór de verschijning van het Johannes-evangelie, en bevat drie afdeelingen, elk op hare beurt in een drietal hoofdstukken gesplitst. I. Der Alexandrinismus. 1. *Die griechische Philosophie;* 2. *die jüdische Weisheit;* 3. *Philo der Alexandriner.* II. Das Christenthum. 1. *Das palästinensische Christenthum;* 2. *Alexandrinisches im Christenthum;* 3. *der christliche Alexandrinismus.* III. Der Gnosticismus. 1. *Die Grundlagen des Gnosticismus;* 2. *die Geschichte des Gnosticismus;* 3. *Der Einfluss des Gnosticismus auf das N. T.* Aan deze geschiedkundige uiteenzetting der dogmatische en literarische verschijnselen, die aan de vervaardiging van het vierde evangelie zijn voorafgegaan en er invloed op uitoefenden, wordt in het tweede boek: Inhalt und Form des Evangeliums de ontwikkeling van het leerbegrip en de ontleding van den letterkundigen vorm des Johanneïschen geschrifts vastgeknoopt. Dit boek behelst wederom drie afdeelingen. I. Der Lehrbegriff des Evangeliums. 1. *Gott;* 2. *die Welt;* 3. *der Heiland;* 4. *das Heil.* II. Die Umsetzung der Logoslehre in ein Leben Jesu.

1. *Das Leben Jesu;* 2. *Die Persönlichkeit Jesu;* 3. *die Wirksamkeit Jesu;* 4. *das Schicksal Jesu;* III. Schriftstellerische Gestaltung. 1. *Kunstform;* 2. *die Quellen.* Reeds deze naakte opgave kan volstaan om te doen zien hoe hier aan den rijkdom van stof eene in de hoogste mate geleidelijke orde van behandeling zich paart. En wat de belangstelling in het werk, dat wij bespreken, wel verhoogen moet, het is de zelfstandigheid, waarmede Prof. Thoma zijnen weg gaat bij zijne beschouwing van de genesis en het karakter des vierden evangelies. Hij is namelijk van oordeel dat het niet de Gnosis is, die in de eene of andere bepaalde gestalte en phase, alleen of ook slechts hoofdzakelijk, tot het ontstaan van het vierde evangelie en den vorm, dien het draagt, aanleiding heeft gegeven. Hij meent integendeel, en trachtte dit aan te toonen, dat aan den voorganger van de Gnosis, aan het Alexandrinisme, een veel grooter invloed op de leer en literatuur des N. T. en met name op het Johannes-evangelie moet worden toegekend, dan tot dusver werd aangenomen. Wat een geleerde als Prof. Thoma tot staving dezer nieuwe zienswijze aanvoert moet wel de aandacht trekken en mag op ernstige overweging aanspraak maken.

Het vierde en laatste boek behelst die Geschichte des Evangeliums, in drie afdeelingen behandeld. I. Zweck und Bestimmung. 1. *Evangelien-Allegorie;* 2. *Evangelien-Apocalypse;* 3. *Evangelien-Harmonie;* 4. *Lehr-Evangelium;* 5. *Ewiges Evangelium.* II. Abfassung. 1. *Die Zeit;* 2. *die Persönlichkeit;* 3. *der Name.* III. Schicksale. 1. *Der Text;* 2. *Gebrauch und Geltung;* 3. *Auslegung.*

Ik twijfel geen oogenblik of elk, die met deze Genesis des Johannes-Evangeliums reeds kennis maakte of er hierna kennis van neemt, zal toestemmen dat het eene rijke en schoone gave is, welke ons hier wordt aangeboden. Van den koninklijken weg, dien de geleerde auteur ten einde toe bewandelt, mocht hij naar waarheid in zijn Vorwort zeggen: „Die genetische Methode ist, wenn auch nicht der kürzeste, so doch der für den Leser bekwemere Weg gegenüber den steilen Kreuz- und Quergängen der kritischen Analyse. Freilich gilt es da auch Brücke und Stege von Hypothesen zu bauen, denen man sich oft scheuen mag sich anzuvertrauen. Doch ist der Leser auf Schritt und Tritt orientirt durch Belege, von deren Halt-

barkeit er sich selbst überzeugen kann", (VIII). En alle recht had hij om er bij te voegen: „Dem Buch ist eine Einrichtung und Sprache gegeben, welche es nicht nur für forschende Theologen, sondern auch für studirende und praktische brauchbar machen soll, was hoffentlich nicht als eine Herabsetzung seines Werthes angesehen werden wird", (ibid). Daarbij komt dat dit werk niet slechts de vrucht is eener veeljarige studie aan het vierde evangelie gewijd, maar ook werkelijk den indruk geeft, dien de auteur bij zijne lezers meent te mogen veronderstellen, als hij schrijft: „Und wahrlich, etwas Hohes und Herrliches ist es um dies Buch — t. w. het Johannes-evangelie — dessen Grösse und Schönheit dem Verfasser erst durch seine langjährige Beschäftigung mit ihn recht aufgegangen ist, was auch dem Leser dieser Untersuchungen fühlbar werden mag", (IX). Inderdaad van de warme liefde, waarmede Prof. Thoma dezen zijnen arbeid ondernomen en voltooid heeft, waait ons overal de frissche en weldadige adem tegen. Trouwens anders liet zich niet verwachten van een man, die over het voorwerp zijner studiën zich aldus uitlaat: „Das Johannes-evangelium hat einen eigenen Reiz und Reichthum, es bietet Jedem Etwas, dem slichten Leser, wie dem gelehrten Forscher, der künstlerischen Betrachtung, wie der erbaulichen Verwendung; es ist eine Schönheit und ein Tiefsinn, eine Ideenfülle, ein poetischer Schwung und eine religiöse Mystik in dem Evangelium, für die es nur Seitenstücke in den grössten Kunstwerken der christlichen Zeit gibt, wie in der *Divia Comedia* und den grossen Kaulbach'schen Compositionen. — Es bedarf eines tiefen Studiums, es bedarf eines Commentars, um alle die Bezüge, alle Typologie und Symbolik zu verstehen, eines grossen und weiten Blickes, um die gewaltigen Ideen zu fassen, und einer liebevollen Versenkung auch in das Einzelste und Kleinste, um sich seiner Bedeutsamkeit bewusst zu werden. Ein solcher Commentar ist mit den vorliegenden Buch für das Johannes-evangelium versucht" (IX, X).

„En gegeven", zoo aarzelen wij niet dezen laatsten volzin aan te vullen. Moge dan niemand door de uitgebreidheid en den daaraan geëvenredigden prijs van dit geschrift zich laten afschrikken. 't Is zeker betrekkelijk duur, want de prijs is ƒ 8.45. Maar wie deze missen kan, doet een ruil, waarbij

deze geldswaarde niets beteekent. En wie ze niet missen kan, hij zuinige op niet volstrekt noodige uitgaven dit sommetje uit, of houde eene opruiming op de eene of andere manier, die 't hem levert. Dit zoo bij uitstek leerzame en daarenboven zoo boeiende, zoo wegslepende boek mag op geen theologische schrijftafel ontbreken.

Das Neue Testament übersetzt von Carl Weizsäcker D. Th. Zweite neu bearbeitete Auflage. Freiburg i/B. und Tübingen 1882, *Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ladenpreis* 5 M.

Deze tweede, aan ons Tijdschrift ter aankondiging gezonden uitgave van bovenstaand werk onderscheidt zich van de eerste, die in 1874 verscheen, in meer dan één opzicht.

Reeds in de laatstgenoemde was Dr. W. afgeweken van de gewoonte om met elk vers, ook waar de voorstelling of redeneering blijkbaar doorloopt, een nieuwen regel aan te vangen, en evenzeer hier en daar, van de gebruikelijke afdeeling in kapittels, waar deze den samenhang van het voorgaande met het volgende verbreekt. In de toepassing van deze, alleszins aanbevelingswaardige methode, is de auteur thans nog een stap verder gegaan. Hij heeft nu ook de cijfers der kapittels en verzen uit den tekst verwijderd en daarvan alleen aan het hoofd van elke bladzijde de aanwijzing geplaatst. Mij dunkt hier heeft hij zich zelf voorbij gestreefd en aan zijn toeleg om alle stoornis onder de lezing te voorkomen het gemak van het naslaan ten offer gebracht. Aan de vroegere inrichting, gelijksoortig met die van onze dusgenaamde Synodale vertaling van het N. T., zou ik de voorkeur geven. Overigens verdient deze uitgave allen lof wegens de groote zorg die werd aangewend om reeds door den uitwendigen vorm de eigenaardigheden van het oorspronkelijke te doen in het oog vallen. Daartoe dienen niet slechts de nieuwe regels en dwarsstreepjes, maar ook de hier en daar, ter aanduiding van een betrekkelijk rustpunt, in de regels zelve opengelaten ruimte, en daarenboven drieërlei verschil van letter in den gewonen druk aangebracht. De woor-

den, die beschouwd kunnen worden als het thema van het verhaal of de rede hebben eene vette letter, en leveren dus eene soort van onder het lezen zeer welkome inhoudsopgave; de woorden en volzinnen uit het O. T. overgenomen worden aangeduid door de gothische letter; en de kleinere letter doet al datgene te beter uitkomen, wat anders tusschen aanhalingsteekens pleegt geplaatst te worden. Eindelijk vindt men achteraan een register van al de namen, in het N. T. voorkomend en voorts van de voornaamste zaken, die er in besproken worden. Onder het geleide van dezen uitnemenden wegwijzer kan men nu alles gemakkelijk vergelijken, wat in de Schriften des N. T. over hetzelfde onderwerp te lezen staat.

De waarde van al deze aanwijzigingen zou nog verhoogd zijn geworden indien ook, gelijk in onze nieuwe vertaling is geschied, de nadruk die, blijkens het oorspronkelijke, zoo ontelbare malen op het persoonlijk of aanwijzend voornaamwoord moet gelegd worden, op de eene of andere manier ware aangeduid. Dit is, bij zooveel verdienstelijks, eene leemte, die in eene volgende uitgaaf moge aangevuld worden.

Wat den griekschen tekst aangaat, voor de eerste uitgave had Dr. W. dien van Tischendorf's achtste editie ten grondslag aan zijne vertaling gelegd, schoon op ettelijke plaatsen naar eigen oordeel daarvan afwijkend. Thans heeft hij zich aan Tischendorf niet zoo gebonden, maar ging zelfstandig zijnen weg, waarbij hem, gelijk hij mededeelt, de voortreffelijke uitgave van Westcott en Hort (Cambridge en Londen 1881) van grooten dienst is geweest.

De orde, waarin hij de boeken des N. T. elkander laat opvolgen is dezelfde als bij Tischendorf: de vier evangeliën, de handelingen der Apostelen, de algemeene zendbrieven, de dertien Paulinische brieven, de brief aan de Hebreën en de Openbaring van Johannes.

Deze van de gewone verschillende rangschikking is nergens in eene inhoudsopgave aangewezen, wat toch niet overbodig ware geweest.

De vertaling zelve heb ik natuurlijk slechts voor een gedeelte met het oorspronkelijke kunnen vergelijken. Ik koos daartoe sommige hoofdstukken van het Mattheus-evangelie en enkele uit de brieven. Zonder dus over het geheel een oordeel te kunnen

vellen, waartoe ik bovendien mij de bevoegdheid moet ontzeggen, zij het mij alleen vergund, met behulp van op kleine schaal gemaakte opmerkingen, dezen arbeid eenigermate te karakteriseeren.

Wat aanstonds in het oog valt is het veelszins loffelijk streven om den inhoud des N. T. zooveel mogelijk terug te geven in de taal van den tegenwoordigen tijd. Dit maakt voor den hedendaagschen lezer het recht verstand van den oorspronkelijken zin dikwerf gemakkelijker, en geeft over het geheel aan de lectuur voor hem eene groote aantrekkelijkheid. In dit opzicht verdient deze vertolking ook aan onze landgenooten, inzonderheid aan onze evangeliepredikers, te worden aanbevolen. Deze laatsten zullen er niet zelden met vrucht gebruik van kunnen maken.

Tot proeve — eene uit vele — wijs ik op de vertaling van *ἀλλὰ πρόςκαιρός ἐστι·* Matth. 13:21 door „sondern er ist ein Kind des Augenblicks”. Zeker geene letterlijke, maar niettemin eene juiste, met het hedendaagsche spraakgebruik overeenstemmende en aanstonds verstaanbare vertolking van het oorspronkelijke.

Laat mij er bijvoegen dat met dit streven toch ook de toeleg gepaard is om zoo na mogelijk bij het oorspronkelijke te blijven.

Het ligt evenwel in den aard der zaak dat op dezen weg voetangels en klemmen schuilen, waarvoor men op zijne hoede wezen moet. Niet altijd is het Dr. W. gelukt deze te ontwijken; wat hem nog te moeielijker moest vallen, daar hij de in mijn oog zeer gevaarlijke stelling huldigt: „Uebersetzung ist Erklärung”. Geen wonder dat de auteur, bij de keus van nieuwerwetsche en daarenboven verklarende spreekwijzen en uitdrukkingen, wel eens de grenzen eener geoorloofde vrijheid heeft overschreden. Zoo lezen wij b. v. voor de woorden, waarmede Matth. 8:26 het verhaal van den storm op zee besloten wordt: *καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη* bij hem: „und es ward still und glatt”. Eene zeker plastische en het oorspronkelijke aanvullende vertolking, maar waarin het woord *μεγάλη* onvertaald blijft en daarentegen een nieuwe — hoezeer ook juiste — trek aan het verhaal van den evangelist wordt toegevoegd. Gaat dit niet voor een vertaler te ver? Zoo ook worden de woorden van Mattheus 9:30: *καὶ ἀνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί*,

te vrij, en daarenboven onnauwkeurig weergegeven door: „und ihre Augen thaten sie auf.” Hetzelfde geldt van Rom. 7 : 1: γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ, waarvoor wij terugkrijgen: „rede ich doch zu Leuten, die etwas vom Gesetz verstehen”. Sarcastisch en misschien in den geest des Apostels; maar misschien ook niet, en in elk geval in den tekst inschuivend, wat er niet te lezen staat. Waarom ook Rom. 7 : 7 de woorden: τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις niet letterlijk vertaald, en daarentegen in dezer voege: „wäre ich mir doch auch der Lust nicht bewuszt geworden, wenn das Gesetz” u. s. w.? Hier neemt de vertaler niet slechts zonder noodzaak de taak van den verklaarder over, maar verricht die daarenboven niet naar den eisch. Immers de meening van Paulus is niet dat hij eerst door het verbod der wet: „gij zult niet begeeren”, zich bewust was geworden van de [reeds te voren in hem aanwezige, doch onbewuste] begeerte; maar deze: dat hij eerst door dat verbod de begeerte had leeren kennen (ᾔδειν), d. w. z. tot de wetenschap was gekomen, — niet dat er begeerte was, maar — wat de begeerte was, m. a. w. welk karakter zij droeg. Even weinig kan ik de vertaling van Gal. 2 : 16: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, door „so haben auch wir den Glauben an Christus Jesus angenommen” goedkeuren. In plaats van verduidelijken moet dit heeten een vreemd denkbeeld aan het oorspronkelijke opdringen. En hoe licht men bij den toeleg om de stijlvormen van het N. T te moderniseeren de maat te buiten gaat, daarvan strekt o. a. de vertaling van Matth. 8 : 32 ten bewijze. Dr. W. laat hier den evangelist van de demonen verhalen: „Sie aber fuhren aus und in die Schweine”. In het Grieksch staat: οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους. Deze herhaling van het werkwoord heeft de vertaler willen wegnemen. Maar ligt het aan mij, of maakt nu dat aus und in hier een vreemden, ietwat kluchtigen indruk?

Deze en meer dergelijke proeven, die zich aan mij voordeden, doen zien hoe zwaar het valt bij een streven, als Dr. W. zich ten doel stelde, altijd en overal aan den eisch eener getrouwe, nauwkeurige vertaling recht te laten wedervaren.

Tot de eigenaardigheden dezer overzetting behoort ook het behouden van het praesens, waar dit in het oorspronkelijke

gebruikt is om vroeger gebeurde zaken te verhalen. Zoo b. v. Matth. 8 : 4: „Und alsbald ward sein Aussatz gereinigt, und Jesus sagt (λέγει) zu ihm", en op vele plaatsen. Te verdedigen, misschien te rechtvaardigen is deze methode. Maar moet wie haar volgt dan zich zelf niet gelijk blijven? Dr. W. deed dit niet, en schrijft reeds vs. 7 van ditzelfde hoofdstuk voor: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς*: „Da sagte er zu ihm".

Dit voert mij tot eene laatste opmerking. Mag het als een regel gelden dat eenzelfde woord of uitdrukking door denzelfden schrijver gebezigd zooveel dit mogelijk is door den vertaler in denzelfden vorm worde overgezet, Dr. W. oordeelt er blijkbaar anders over. Zoo vertaalt hij b. v. Rom. 7 : 2: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* door: „stirbt der Mann, so ist sie frei vom Gesetz", en ibid vs. 6: *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* door: „Nun aber sind wir für das Gesetz nicht mehr da". Als verklaring is dit laatste uitmuntend. Maar wat geeft den vertaler recht hetzelfde woord in hetzelfde redebeleid voorkomend op zoo verschillende wijze in de moedertaal over te brengen? En verliest hierdoor niet daarenboven de vergelijking tusschen het ontslag der gehuwde vrouw en het ontslag van de wet veel van hare kracht?

Een en ander moge volstaan om deze nieuwe vertaling des N. T. in hare hoedanigheden te kenschetsen. Zij heeft er vele goede, maar ook minder prijzenswaardige. 'k Zou zeggen: zij heeft in de manier, waarop de druk is ingericht, en ook in de geheele wijze van hare bewerking niet geringe aanbeveling voor wie het N. T. in de moedertaal bovenal tot hunne stichting willen lezen; zij kan door hare omzetting in de taal van het heden en door haar interpreteerend karakter menigwerf den evangelieprediker van dienst zijn; maar wien het te doen is om in een zoo precies mogelijken vorm het door de oorspronkelijke auteurs geschrevene terug te hebben, hij verzuime niet, zoo hij dit vermag, telkens den griekschen tekst, of anders eene minder vrije vertaling te raadplegen. Voor deze laatsten heeft onze dusgenaamde Synodale vertaling alle aanspraak op eene hoogere aanbeveling. Ware Dr. W. de nederlandsche taal machtig en had hij van dezen arbeid gebruik kunnen maken, 't zou zijn werk zeker niet weinig in waarde verhoogd hebben.

Apologetische polemiek, onder dezen titel heeft de Leidsche hoogleeraar, Dr. J. J. Prins een viertal opstellen in het licht gegeven — Leiden, A. H. Adriani 1882 — „oorspronkelijk met het oog op zijne studenten vervaardigd", en die hij hoopt „dat thans in ruimeren kring bevorderlijk mogen zijn aan de zaak der waarheid." — „Zij hebben dit gemeen, dat zij strijd voeren tegen gevoelens, afwijkende van de zijne, en een apologetische strekking hebben" (bl 5). Terwijl wij oordeelen ons hier niet te moeten begeven in eene critiek dezer critiek van de bedoelde gevoelens, en in elk geval eerst hen, tegen wie deze polemiek gevoerd wordt, zelven aan het woord te moeten laten komen, bepalen wij ons te dezer plaatse tot een bloot verslag van dit aan de Redactie van ons tijdschrift toegezonden geschrift.

Het eerste van de hier samengevatte opstellen is de toespraak tot de studenten, bij de opening zijner lessen, d. 26 September l.l. door prof. Prins gehouden. Zij wijst op „den ernst der dagen, die wij beleven" waarin „zich op kerkelijk en godgeleerd gebied verschijnselen voordoen, wier hoog gewicht wij ons niet ontveinzen mogen". De hoogleeraar doelt hierbij op de uitersten, die ter rechter- en linkerzijde bepaaldelijk in ons Vaderland zich aan ons oog vertoonen, en gewaagt allereerst van de ultra- of streng gereformeerde richting, vooral van hare schriftbeschouwing, gelijk die door Dr. Kuyper in zijne ten vorigen jare gehouden rectorale oratie werd voorgedragen. Hoe onhoudbaar deze strenge inspiratie-theorie moet heeten en hoe groot de nadeelen zijn, voor de beoefening der godgeleerde wetenschappen, ook voor de in onze dagen zoo zeer bestreden zaak van godsdienst en christendom van haar te duchten, stelt spreker in het licht.

Maar ook aan de linkerzijde valt er een uiterste te bestrijden: de onlangs door den hoogleeraar Dr. A. D. Loman aan de orde gestelde hypothese, volgens welke Jezus niet beschouwd moet worden als een historisch persoon, maar slechts als de verpersoonlijking van denkbeelden en beginselen, die eerst in het christendom der tweede eeuw tot hun volle recht zijn gekomen. De richting door dezen geleerde in de wetenschap vertegenwoordigd acht prof. Prins eenzijdig sceptisch, en wat tot dusver voor deze hypothese, en ten betooge der onechtheid

van den brief aan de Galatiërs in het midden werd gebracht kan nog niet op den naam van een positief bewijs aanspraak maken. Ook is deze beschouwing van het oorspronkelijk christendom, naar het oordeel van den spreker, voor ons geloofsleven in het geheel niet zoo onverschillig, als anderen meenen.

Het tweede opstel, ons hier aangeboden, werd reeds vroeger in het weekblad de Vrijheid geplaatst en draagt tot opschrift Zelfbedrog. Het heeft de strekking om aan te toonen aan hoe groot vooroordeel en hieruit te verklaren zelfbedrog Dr. Kuyper onderhevig is, die in zijne reeds vermelde oratie beweren kon dat „de Textus receptus des N. T. niet aan het toeval overgegeven, maar door den Geest zelf bewaakt is met teedere zorg”. Van „toeval” spreekt geen verstandig mensch, en van „die teedere zorge des Geestes” is niets gebleken, veeleer het tegendeel. Betuigt nu Dr. K., die niet schroomt ten gevalle zijner theorie de wetenschap der tekstcritiek te verloochenen, „met volkomen eerlijk wetenschappelijke conscientie onwrikbaar vast te staan in de belijdenis van de ingeving van den Geest”, dan is dit uit een zeer bedenkelijk zelfbedrog te verklaren.

Een derde opstel heet: beoordeeling der „Quaestiones Paulinae” met opzicht tot den brief aan de Galatiërs.” Oorspronkelijk had de hooggeleerde schrijver, die dezen brief met zijne leerlingen wenschte te behandelen, het voornemen om deze beoordeeling van prof. Loman's bedenkingen op te nemen in de gebruikelijke Inleiding tot zijne lessen. Maar bij nader inzien achtte hij, wegens den omvang dier bedenkingen, eene beknopte bespreking van deze in de inleiding niet doenlijk. Ons dunkt, dit was wel gezien en tevens zullen de studenten er veel prijs op stellen dat zij dit stuk, door den druk gemeen gemaakt, thans ook nog eens à tête reposée kunnen lezen en de vele bijzonderheden, die er in ter sprake worden gebracht in nadere overweging nemen, dan dit onder het hooren geschieden kon. De Leidsche hoogleeraar volgt hier zijn Amsterdamschen ambtgenoot op den voet, ter ontzenuwing van hetgeen door dezen in zijne „quaestiones Paulinae” reeds werd geschreven, tot toetsing van de uitwendige bewijsmiddelen voor en tegen de echtheid van den brief aan de Galatiërs. De door Loman gevolgde methode vindt bij

Prins afkeuring, als die bestaat niet in het instellen van een regelmatig onderzoek, dat voet bij stuk houdt, maar in het ter sprake brengen van allerlei, wat meer of minder ter zake dient ten einde de opgeworpen hypothese aannemelijk te maken. En de slotsom van de gevoerde polemiek komt hierop neer dat Loman ten onrechte nadruk legt op het ontbreken van alle sporen van bekendheid met Paulus Canonicus bij de schrijvers, die hier in aanmerking komen, daar hij die sporen niet gevonden heeft, omdat hij ze niet zocht, en waar zij zich aan hem voordeden, zich beijverd heeft om ze zoo goed mogelijk te verwijderen, te ontkennen of onschadelijk te maken; voorts dat het aantal schrijvers, die hier in aanmerking komen, uiterst gering is, en dat het aangevoerde argumentum e silentio, met het oog op ons N. T., niet eenmaal bestaat.

Het vierde en laatste opstel handelt over de bergrede en bevat de ontwikkeling van twaalf stellingen, die ten doel hebben de wederlegging van het in 1878 verschenen geschrift van Dr. A. Pierson: de bergrede en andere Synoptische fragmenten. De leemten en gebreken door Pierson in de critische onderzoekingen zijner voorgangers ontdekt en aangewezen, de inconsequentiën, die hij hun verweet en de gestrenge eischen, die hij hun stelde, worden hier ernstig overwogen, ter inleiding van de behandeling der bergrede, die de hoogleeraar mede ter verklaring uitkoos in dezen academischen cursus. In hoogst geleidelijke orde volgen deze stellingen elkander op en als vrucht van het hier door hem ingestelde onderzoek komt de hoogleeraar tot het besluit: „De bergrede blijft alzoo voor ons een kostbaar historisch document, hetwelk, behoudens hetgeen de critiek daarop hier en daar mag hebben aan te merken, ons in staat stelt, om van nabij bekend te worden met de leerwijze van Jezus, de verheven zedelijk godsdienstige beginselen, door hem gepredikt, de grondslagen, door hem voor het godsrijk, dat hij kwam stichten, gelegd, in één woord, met het alleroudste christendom.”

De pleidooien, in dit geschrift gevoerd, kenmerken zich door een zeer warmen, hier en daar misschien wat al te geanimeerden toon. Zelf komt de auteur er „gaarne voor uit dat het hem soms moeite gekost heeft, bij den vereischten ernst, de wetenschappelijke kalmte te bewaren, die alleen in staat stelt

anderen te overtuigen." Toch was dit zijn streven en „vertrouwt hij, zonder zijne overtuiging te verloochenen, niemand buiten noodzaak gekwetst te hebben" (blz. 5). Zoo moge deze apologie met die belangstelling, waarop zij aanspraak mag maken, worden aangehoord en overwogen, in de eerste plaats door hen tegen wie zij polemiseert, en voorts door allen, wien de gewichtige quaesties, welke zij behandelt, wel een hoog belang moeten inboezemen.

H. P. B.

VARIA.

Sedert wij de eerste twee deelen van Max Müller's *Sacred Books of the East*, zijn eigen vertaling van eenige der oudste Upanishads en Bühler's overzetting der wetboeken van Âpastamba en Gautama, in dit tijdschrift aankondigden, is van deze belangrijke verzameling in korte tusschenpoozen een zoo groote reeks van volgdeelen verschenen, dat het ons aan plaatsruimte en gelegenheid ontbrak, van elk verslag te geven, gesteld zelfs dat wij daartoe in elk geval bevoegd waren geweest. Toch mogen wij van dit belangrijk hulpmiddel bij de studie der oostersche godsdiensten niet zwijgen, en bepalen ons vooreerst tot het vermelden van de titels der tot heden uitgegeven deelen, om er zoo de aandacht der belanghebbenden op te vestigen, onder voorbehoud van later nog op een of ander deel terug te komen. Wij plaatsen hetgeen tot denzelfden religieusen kring behoort bijeen.

Indische godsdiensten. Vedische literatuur. Het *S*atapatha Brâhma*n*a, naar den tekst van de Mâdhyandina school, vert. door Julius Eggeling. 1e stuk, bevattende Boek I en II. — XIIe deel der verzameling. 1882.

Brâhmanisme. Het tweede deel van G. Bühler's bovengenoemd werk, de vertaling der Vasish*th*a- en Baudhâyana Dharmasâstra's met een Index op de 2 deelen. — XIVe deel der verzam. 1882.

The Institutes of Vish*n*u (V.-sm*r*ti of Vaish*n*ava Dharmasâstra, ook V.-sûtra), een wetboek waarschijnlijk tot een school van den zwarten YajurVeda behoorende, vert. door Julius Jolly. — VII Dl. der verzam. 1880.

Drie episoden uit het Mahâbhârata, de bekende Bhagavadgîtâ, met de Sanatsujâtîya en de Anugîtâ, vert. door Kâshinâth Trimbak Telang, die van het eerstgenoemde gedicht reeds vroeger eene vertaling en van het laatstgenoemde thans de eerste vertaling in een Europeesche taal gaf. — VIII Dl. der verzam. 1882.

Buddhisme. Het Dhammapada door Max Müller en de collectie genaamd Suttanipâta door V. Fausböll, beide uit het Pâli vertaald. — X[e] Dl. der verzam. 1881.

Vinaya-teksten, vert. uit het Pâli door T. W. Rhys Davids en Herrm. Oldenberg, 1[e] stuk bevatt. het Pâtimokkha en den Mahâvagga, de eerste 4 Khandhaka's — XIII Dl. der verzam. 1881.

Buddhistische Sutta's, vert. uit het Pâli door Rhys Davids. Bevat de vertaling van zeven Sutta's, bij wier keus de vertaler zich niet tot de belangrijkste bepaald heeft, maar zich heeft laten leiden door de zucht om een zoo volledig mogelijk beeld te geven van hetgeen de Buddhistische geschriften over 't geheel behelzen. Bij mindere aantrekkelijkheid van onderwerp, hebben de vijf, die aan den Mahâparinibbâna-Suttanta en het Dhamma-cakka-ppavattana-sutta zijn toegevoegd, geen mindere historische waarde. — XI[e] Dl. der verzam. 1881.

Mazdaïsme. Zend-avesta, 1[e] stuk. De Vendîdâd, vert. door James Darmesteter, met een algemeene Inleiding, handelende over de ontdekking, de verklaring, de samenstelling en den oorsprong van den Zend-avesta en over den Vendîdâd in het bijzonder. In hoeveel punten men ook van den genialen schrijver dezer Inleiding moge verschillen en welke twijfelingen men dikwijls bij de ongehoorde stoutheden zijner vertaling moge koesteren, levendigheid, oorspronkelijkheid en scherpzinnigheid maken zijn werk hoogst interessant en vruchtbaar voor het verder onderzoek. — IV[e] Dl. der verzam. 1880.

Pehlevi-teksten, vertaald door de bevoegde hand van E. W. West. 2 stukken, inhoudende den Bundehis, Bahman-Yast, Shâyast lâ-shâyast, Dâ*d*istân-î-dînîk en de Epistels van Mânûscîhar. Aan den Bundehis zijn toegevoegd excerpten uit het Zâ*d*-sparam. Een algemeene beschouwing over de Parsi-schriften en over de Pehlevi-taal en letterkunde, gaat aan de bijzondere Inleiding op elk der genoemde werken vooraf. — Dl. V en XVIII der verzam. 1880 en 82.

Chineesche godsdiensten. Door den bekenden Sinoloog James Legge zijn voor The Sacred Books vertaald:

De Yî-King, met een uitvoerige Inleiding over de geschiedenis van het aloude boek, zijn inhoud en de daartusschen en achtergevoegde aanhangsels. Texts of Confucianism, Part. II. — XVI[e] Dl. der verzam. 1882.

De Shû-King, de godsdienstige gedeelten van den Shih-King en de Hsiâo-King, elk boek bijzonder ingeleid. Texts of Confucianism, Part. I. —IIIe Dl. der verzam. 1879.

Over de vertaling van den duisteren Yî-King en de meening van Legge omtrent den ouderdom van het zonderling geschrift, is een hevige strijd tusschen Engelsche Sinologen ontbrand. Daaruit blijkt dat de heeren Terrien de Lacouperie en Prof. Douglas voornemens zijn weldra een andere vertaling van het boek te leveren, van gansch verschillende beginselen uitgaande. Zie o. a. Athenaeum 1882. Sept. 9, n⁰. 2863, p. 339, col. 1. In Ath. Sept. 30. n⁰. 2866, p. 432 f. houdt Legge zijn gevoelen staande.

Islâm. De Qur'ân, vert. door den onlangs in den Engelsch-Egyptischen oorlog zoo droevig omgekomen prof. E. H. Palmer. De vertaling wordt niet slechts door een uitvoerige Inleiding, maar ook door een nuttig overzicht van den Inhoud des Qorâns voorafgegaan. 1e stuk, Hst. I—XVI. 2e stuk Hst. XVII—CXIV. — VIe en IXe Dl. der verzam. Beide 1880.

Van Alfred Ludwig's *Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana*, zum ersten male (?) vollständig ins Deutsche übersetzt, is het 5e Deel verschenen, dat het tweede gedeelte van den commentaar bevat en waarmee, op een beloofd naschrift en den Index na, het werk compleet is. Ludwig staat op een gansch eigenaardig standpunt, volkomen verschillend van dat waarop Grassmann zich geplaatst heeft, maar zijn onmiskenbare geleerdheid, oorspronkelijkheid en scherpzinnigheid dwingen elk, die zich met de studie van den Veda bezighoudt, zijn vertaling nevens die van Grassmann te raadplegen en in menig geval daaraan de voorkeur te geven. De uitvoerige commentaar geeft daaraan, boven laatstgenoemde, een bijzondere waarde.

C. P. T.

QOHELETH.

Ernest Renan, L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, 2ème éd. (Paris, 1882) [1]).

Een nieuw boek van Renan is altijd welkom. Wie is onverschillig voor het literarische genot, dat de lezing daarvan zal opleveren? Men moge het met hem eens zijn of niet, men zal hem altijd met onverflauwde belangstelling volgen en geen afscheid van hem nemen dan met verhoogde bewondering voor zijn groot en altijd frisch talent. Ook „L'Ecclésiaste" is weder een kunstwerk, zoowel de breede „Introduction", die ons reeds vooraf in de Revue des Deux Mondes was medegedeeld, als de vertaling. Doch het boek is reeds zoo dikwerf verklaard en besproken: is er wel iets nieuws over te zeggen? „Er is niets nieuws onder de zon", zouden wij kunnen antwoorden. Maar het oude wordt ons dan toch hier aangeboden in eene nieuwe gedaante. En wie weet bovendien, of niet de gave der intuïtie, die Renan in zoo ruime mate bezit, en zijn geoefend literarisch oordeel het een en ander zullen opsporen en in het licht stellen, waarop de aandacht van zijne voorgangers niet gevallen was? Mij dunkt, wij zullen wel doen met, aan de hand van Renan, „de Prediker" nog eens te doorloopen. Naar volledigheid behoeft daarbij niet te worden gestreefd. Waarom zouden wij niet uit den overvloed van vragen, die het boek ons voorlegt, eene keuze mogen doen? Wie meer verlangt, vindt dat elders.

Behalve Renan staat mij, terwijl ik de pen opneem, nog een ander uitlegger voor den geest, de Hoogleeraar H. Graetz

---

1) 5 francs.

te Breslau. Zijn commentaar is reeds meer dan tien jaren oud en terstond na de uitgave in ons Tijdschrift aangekondigd [1]). Toen was het mijn voornemen er later op terug te komen, doch dat plan bleef tot nu toe onuitgevoerd. Renan prikkelt mij om er nu nog gevolg aan te geven. Hij geeft (p. 71) aan Graetz den lof „d'avoir accompli, dans l'exégèse du livre qui nous occupe, le pas le plus considérable". Dit moet *cum grano salis* worden opgevat: Renan zelf oppert tegen de verklaring van Graetz in haar geheel en een aantal bijzonderheden menige gewichtige bedenking (p. 62, 50 sv.). Doch hoe ook getemperd, de lof, hier aan Graetz toegekend, blijft toch m. i. overdreven. Zijn commentaar heeft ongetwijfeld verdiensten: de *excursus* over de Grieksche vertaling van Qohéleth en het glossarium behouden hunne waarde. Maar de opvatting van het boek is zóo onhoudbaar en de exegese vaak zóo willekeurig, dat wij daardoor niet vooruit, maar van den weg af gebracht worden. Terwijl ik Renan's leiding volg en dikwijls in overeenstemming met hem wensch ik ook dit aan te toonen.

Mijne opmerkingen betreffen den naam, den vorm, de ongeschondenheid, de strekking en den ouderdom van Qohéleth.

Waarom niet „de Prediker"? — heeft wellicht iemand bij het lezen van mijn titel gedacht. Ik koos den Hebreeuwschen naam, omdat ik daarbij al aanstonds een oogenblik wilde stilstaan. Hoe de meeningen daarover uiteenloopen is bekend [2]). Renan wordt door geene enkele der gangbare verklaringen bevredigd en waagt eene nieuwe gissing. Hij herinnert ons de gewoonte der latere Joden om eigennamen niet te noemen, maar toch aan te duiden door een soort van geheimschrift, b. v. door athbash (waarbij de eerste letter van het alphabet door de laatste, de tweede door de voorlaatste enz. vervangen wordt, vg. Jer. XXV: 26; LI: 1, 41), of door albam (waarbij de letters der tweede helft van het alphabet voor die van de eerste helft in de plaats treden). Op zulk

---

1 *Kocelet oder der Salomonishke Prediger übersetzt und erläutert.* (Leipzig und Heidelberg, 1871). Vg. Theol. Tijdschr. 1871 bl. 368—372.

2) Vg. mijn *Historisch-kritisch Onderzoek* enz. III: 172—175.

eene wijze is, meent hij, uit „Salomo" QHLTH gemaakt. Maar hoe dan? De „gematria" kan op allerlei manieren worden toegepast, maar er moet toch altijd bij het verwisselen der letters zekere orde in acht worden genomen; anders wordt het zuivere willekeur en het raadsel onoplosbaar. Doch het gelukt ons niet in den overgang van „Salomo" in „Qoheleth" eenige methode te ontdekken. Dit is, gelijk Renan zelf erkent en ieder hem aanstonds toestemt, een wezenlijk bezwaar tegen zijne gissing. Zijn dan wellicht Q, H, L, T de aanvangletters van even zoo vele woorden? Het is mogelijk, maar brengt ons niet verder.

Ook Graetz heeft geen vrede met eenige verklaring van den naam „Qohéleth". „Man hat sich zu viel Mühe gegeben, das Wort zu erklären, hat stupende Gelehrsamkeit (!) darauf verwendet, und am Ende war es vielleicht nur ein Spitzname, der vielleicht den Eingeweihten in jener Zeit bekannt war. Spitznamen waren in der nach-exilischen Zeit sehr häufig. Ein regelrechter hebräischer Name ist das Wort keineswegs" (S. 17). Dit hangt samen met het gevoelen van Graetz, dat Qohéleth Herodes de Groote en het boek onder de regeering van dien koning geschreven is. Wij komen daarop straks terug. Maar reeds nu valt in het oog, dat die opvatting in den naam „Qohéleth" althans geen steun vindt. „Spitznamen" beteekenen gewoonlijk iets, tot bespotting of ten nadeele van den persoon, die er door wordt aangeduid. Doch in „Qohéleth" is zulk eene beteekenis zelfs niet bij gissing aan te wijzen.

Bedenkt men wel genoeg, terwijl men zoo op afgelegen paden gaat zoeken, hoe het vraagstuk eigenlijk gesteld is? Qohéleth wordt, in het naar hem genoemde boek, sprekende ingevoerd; dit staat vast. Maar even zeker is het, dat het Hebreeuwsche „qahál" het gewone woord is voor „vergadering". Moet men nu niet deze twee feiten met elkander in verband brengen? Mag voor „Qohéleth" eene beteekenis worden gezocht, die evenmin met de tastbare afleiding van dien naam, als met het karakter van redenaar, waarin die persoon optreedt, iets gemeen heeft? Mijns inziens mag dat niet. Ik voor mij zou nog altijd meenen, dat de vrouwelijke vorm van het deelwoord zijne eenvoudigste verklaring vindt in de onder-

stelling, dat er een vrouwelijk zelfstandig naamwoord moet worden bijgedacht, en wel „chokma,” „wijsheid.” Haar bijnaam wordt dan door den schrijver overgedragen op Salomo, den vertegenwoordiger, de belichaming a. h. w. der wijsheid. Zijn er aan deze opvatting zoo groote bezwaren verbonden, dat men volstrekt naar eene andere moet gaan zoeken? Derenbourg oordeelde nog onlangs anders en achtte haar met de analogie geenszins in strijd [1]).

Qohéleth is geschreven in proza en onderscheidt zich daardoor van Spreuken en Job, waaraan het overigens het nauwst verwant is. Is dit verschil te verklaren uit den leeftijd des schrijvers of uit zijn gemis van poëtische stemming en gaven? Of hangt het samen met zijn onderwerp en met het redeneerend en overwegend karakter van zijn geschrift? Dit alles kan hebben samengewerkt. Doch bij het beantwoorden van die vragen zal ook hierop moeten worden gelet, dat op den regel uitzonderingen zijn. Nu en dan wordt de rede rhythmisch, en wel op de in het O. Testament gewone wijze: de versleden loopen aan elkander parallel. Het verschijnsel is sedert lang opgemerkt. Doch Derenbourg was de eerste, die de hier en daar voorkomende verzen beschouwde als citaten, door den schrijver in zijn betoog ingevlochten. Hij herinnert ons, dat dit aanhalen van poëtische stukken o. a. in de Arabische letterkunde zeer gewoon is, en acht het voor het recht verstand van het boek noodig, dat men die oudere en overgenomen bestanddeelen op de eene of andere wijze, b.v. door den druk, kenmerke. Hij brengt daartoe H. VII : 1—8; IX : 17—X : 4; 8—10; XII : 3—6; ook H. I : 18; IV : 5, 6 [2]). Renan erkent de juistheid van deze opmerking (p. 80 svv.), breidt haar nog uit en past haar in zijne vertaling toe. Om het verschil tusschen des schrijvers betoog en de citaten zoo-veel mogelijk getrouw terug te geven, bedient hij zich voor deze laatste van het rijm, wat natuurlijk in zich sluit, dat hij ze wat vrijer vertaalt. Maar laat hij zelf ons mededeelen,

1) *Notes détachées sur l'Eccésiaste* in *Revue des Etudes Juives* I : 165—185. Zie ald. p. 166—168. Als parallel noemt hij o. a. חותמת, יבשה of יבשת, כתרת, שקת

2) L. c. p. 184 sv.

hoe hij is te werk gegaan en welke beweegredenen hem daarbij leidden. „Le rhythme des vers cités consiste surtout en quelque chose de sautillant, de léger, de prétentieusement élégant. Pour rendre ce caractère, j'ai essayé les mètres anciens de notre poésie, avec un minimum de rime on plutôt d'assonance. . . . . Il s'agissait de calquer en français des sentences conçues dans le ton dégagé, goguenard et prud'homme à la fois de Pibrac, de Marculfe on de Chatonnet, de produire une saveur analogue à celle de nos quatrains de moralités ou de nos vieux proverbes en bouts-rimés. La rime est après-tout la jonglerie qui ressemble le plus an procédé de Cohélet, à ces mots lancés en l'air, retombant, rattrapés avec une prestesse vertigineuse. Il m'a été impossible de faire comprendre antrement le tour funambulesque de certaines boutades transcendantes, surtout du morceau sur la viellesse, sorte de joujou funèbre qu'on dirait ciselé par Banville on par Théophile Gautier et que je trouve supérieur même aux quatrains de Khayyâm" (p. 83 sv.). In dien trant worden dan in Renan's vertaling teruggegeven H. I : 15, 18; II : 2, 14; III : 2—8; IV : 5, 14; V : 2; VII : 1—6; 7, 8; 9*b*; 13*b*; 24; VIII : 1, 4; IX : 16, 17; X : 2, 12, 18; XI : 4, 7; XII : 3—5; 10; 11, 12. Eene enkele proeve kan ik niet terughouden. Het is de — meer dan gewoonlijk vrije, maar tevens hoogst zangerige — overzetting van H. XII : 3, 4:

Quand trébuchent les sentinelles
Debout sur le seuil du logis;
Quand se voilent les demoiselles,
Qui regardent par les treillis;
Quand des forts les roideurs fléchissent;
Quand les servantes du moulin,
En nombre insuffisant, mollissent
Et cessent de broyer le grain;

Quand chaque jour on voit se fermer quelque porte,
Du côté du bazar, entre le monde et soi;
Quand, des bruits du dehors, le vent ne vous apporte
Que le cri de la meule et son grincement froid;
Quand du petit oiseau les chansons matinales
Dissipent un sommeil venu tardivement;
Quand aux accords charmants des notes virginales
Succède le repos du désenchantement . . . .

„La traduction litéraire peut être la pire des trahisons" —

zegt Renan terecht (p. 85). Wij zullen hem nu niet lastig vallen met de vraag, of hij, voor Charybdis bevreesd, wel genoeg aan Scylla heeft gedacht? Maar er is iets anders, dat de daareven medegedeelde lijst van poëtische stukken ons dwingt uit te spreken. Zijn dat nu altemaal citaten, door den auteur van Qohéleth niet geschreven, maar overgenomen en daarom terecht op eene andere wijze dan de rest vertaald? Dat schijnt mij toch hier en daar meer dan twijfelachtig. Blijven wij vooreerst in de buurt van de twee verzen, die voor ons liggen. Zij hangen immers onverbrekelijk samen met H. XII : 2, evenals vs. 2—5 onmiddellijk voortgezet en afgerond worden in vs. 6, 7. Toch worden H. XII : 2, 6, 7 als proza vertaald. Ontbreekt daarin dan wellicht de rhythmus, het parallelisme der versleden? Toch niet geheel! Reeds in vs. 1 beantwoorden aan elkander de regels (ik geef ook nu Renan's vertaling):

avant que viennent les jours du mal
et qu'approchent les années dont tu diras: „Rien ne m'y plaît."

Nog duidelijker is het parallelisme in vs. 2:

Avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles,
et que les nuages remontent aussitôt après l'ondée;

maar vooral in vs. 6, 7:

Avant que se rompe le cordon d'argent,
Et que se brise l'ampoule d'or,
Que le seau se disloque sur la fontaine,
Que la poulie roule dans la cisterne,
Et que la poussière, faisant retour à la terre, redevienne ce qu'elle était d'abord,
Tandis que le souffle remontera vers Dieu, qui l'a donné.

Men begrijpt mijne bedoeling: zonder te willen beweren, dat de schrijver nergens citeert, meen ik toch, dat Renan hem ook dáár laat aanhalen, waar hij zeer bepaald zelf spreekt. H. t. p. is het de onmogelijkheid om de rhythmische van de prozaïsche rede los te maken en de geleidelijke overgang van deze in gene, die zich tegen de scherpe afscheiding verzet. Elders verraden m. i. de beweerde citaten hunne afkomst van den schrijver zelven door hun inhoud. Indien b.v. H. I : 15, 18 niet van Qohéleth zelven zijn, dan — is er vóór hem een andere Qohéleth geweest. Hetzelfde geldt van H. II : 2:

Au rire je dis: „Folie!"
Au plaisir: „Que me veux-tu?"

Wij moeten niet uit het oog verliezen, dat het parallelisme geen vreemde of opgedrongen, maar een natuurlijke vorm der rede is. Zoodra er in de gedachte eenige verheffing komt, ordent zij zich als vanzelf rhythmisch. Het is dus niet vreemd, dat hier en daar het proza van Qohéleth door verzen van hem zelven wordt afgewisseld. Niettemin kan hij ook citeeren en doet hij dat werkelijk, b.v. H. VII : 1 verv. Doch dat blijkt dan, behalve uit den vorm, ook uit den inhoud der aangehaalde gedeelten en uit hun minder engen samenhang met de redeneering van den schrijver. Dit schijnt Renan, bij de toepassing van zijn overigens juist beginsel, niet altijd in het oog te hebben gehouden.

De ongeschondenheid van het boek Qohéleth, of, juister: de vraag, of het al dan niet ongeschonden tot ons gekomen is — zietdaar een onderwerp van verbazenden omvang, dat alleen in een uitvoerigen commentaar op het boek volledig kan worden behandeld. Wie het onderneemt er een te schrijven, zal de talrijke tekstverbeteringen van Graetz en van Renan (p. 151—153) in overweging hebben te nemen en zijn oordeel moeten uitspreken over de verplaatsing van sommige verzen, waardoor de eerstgenoemde den gestoorden gang der gedachten poogt te herstellen (S. 40 ff.): ik vrees, dat hij daaromtrent zal moeten instemmen met Renan: „aucun de ces changements ne s'impose" (p. 73). Al die bijzonderheden laat ik echter thans rusten, om mij te bepalen tot ééne vraag, die met de straks te bespreken strekking van het boek rechtstreeks samenhangt: de oorsprong van den Epilogus, H. XII : 9—14.

Zeventien jaren zijn er verloopen sedert de gedachtenwisseling over die slotverzen tusschen mijn vriend de Jong en mij gestaakt werd, zonder dat wij elkander hadden overtuigd [1]). In die jaren schijnen de kansen der zaak, die ik toen voorstond, er niet op verbeterd. De echtheid van den Epilogus

1) Zie mijn *Hk. O.* III : 195—205 en de daar aangehaalde geschriften en verhandelingen.

werd verdedigd door hen, van wie men dit *a priori* kon verwachten, en — door slechts enkele anderen. Daarentegen werd zij bestreden of ontkend door Graetz, door Reuss[1]), door Renan. Ook Derenbourg schijnt haar te verwerpen. Althans hij schrijft: „Les vers. 9 à 14 forment la conclusion de notre livre, ou peut-être de l'Ecriture tout entière. Ils n'ont pas d'intérêt pour le sujet traité par Kôhélèth" [2]). Dit laatste zou niet waar zijn, indien die verzen van den schrijver zelven afkomstig waren. Toch acht ik het opmerkelijk, dat Derenbourg ze alleen laat rusten en niet uitdrukkelijk voor onecht verklaart. Was hij het te hunnen aanzien wellicht niet geheel met zich zelven eens?

Niets zou mij meer natuurlijk schijnen dan dat. De jongste phase der critiek van H. XII: 9—14 doet zich aan mij volstrekt niet voor als het voorspel der beslissende overwinning. Doch laat de lezer zelf daarover oordeelen!

Graetz (S. 47 ff.) meent, dat de onechtheid van vs. 9—14 dáárom-alléén nog niet door allen wordt erkend, omdat men geen acht heeft geslagen op hetgeen de Joodsche geleerde Nachman Krochmal over de beteekenis en de strekking van dat toevoegsel had in 't midden gebracht [3]). Of eigenlijk niet over het toevoegsel in zijn geheel, maar over vs. 11, 12, die door Graetz zelven aldus worden vertaald (S. 143):

„Worte der Weisen sind wie Rinderstacheln und wie Pflöcke eingepflanzt. Die Genossen der Rathsversammlung haben sie überliefert von Einem Hirten. In Bezug von mehr als diese sei vorsichtig, mein Sohn. Viel Bücher machen ist kein Ende, und viel lesen ist Ermüdung für den Leib."

In vs. 12^a worden door „diese" blijkbaar de boeken aangeduid, die in vs. 12^b zijn genoemd, waaruit volgt, dat vs. 11, 12 betrekking hebben — niet alleen of bepaaldelijk op Qohéleth, maar — op eene verzameling van geschriften, d. i op de 3de afdeeling van den Joodschen Kanon, de Hagiographa. In dien bundel stond dus Qohéleth achteraan, en zij, die daaraan dit naschrift toevoegden, waren geene anderen dan de leeraars,

1) *La Bible* etc. A. T. VI: 328—330.
2) L. c. p. 179 n. 1.
3) *More Neboche ha-Zeman* XI: 8 p. 43, 104

die ± 90 n. Chr. den Kanon formeel afsloten. — Maar hoe dan te oordeelen over vs. 9, 10 en over vs. 13, 14?[1]) Graetz aarzelt niet, het gevoelen van Krochmal uit te breiden tot deze verzen en hun alzoo denzelfden oorsprong toe te kennen als aan vs. 11, 12. Hij vertaalt vs. 9, 10 aldus (S. 141):

„Zudem dass Kohélet weise war, hat er noch den Menschen Kenntniss gelehrt, indem er erwog und ergründete und Sprüche abrundete. Vielfach suchte Kohélet Dinge von Werth und schrieb aufrichtig Worte der Wahrheit" —
en ziet daarin eene apologie van het met vs. 8 afgesloten boek. De schrijvers, waarschijnlijk de leeraars van ± 90 n. Chr., gaan uit van de identiteit van Qohéleth en Salomo en verzekeren met nadruk, dat gene „woorden der waarheid" had geschreven, waarschijnlijk met het oog daarop, dat dit door de school van Shammai werd ontkend en dat daarom, in de Sanhedrin-vergadering van het jaar 66 n. Chr., Qohéleth niet in den Kanon was opgenomen. Wat, eindelijk, vs. 13, 14 aangaat, zij kunnen niet anders worden opgevat dan als het vervolg van vs. 11, 12. Zij behelzen eene geloofsbelijdenis, eene korte inhoudsopgave, als het ware, van den bundel der Hagiographa. Met Qohéleth hebben zij niets gemeen en is hunne strekking ook niet in harmonie. „Der Verfasser wollte gerade nicht Moral und Frömmigkeit predigen, sondern etwas ganz Anderes zur Darstellung brengen, und darum streifte er an Moral und Religiosität nur unmerklich an" (S. 51).

Dit laatste is vreemd uitgedrukt en ook zeer zeker niet waar. Doch vóórdat ik mijne bedenkingen tegen de stelling van Graetz inbreng, willen wij eerst Renan hooren. Hij erkent natuurlijk, wat trouwens door ieder wordt toegestemd, dat de redenen van Qohéleth met H. XII : 8 haar einde hebben bereikt. „Alles is ijdelheid!" — zietdaar het slot, evenals het begin van zijne overdenkingen. Vs. 9, 10 zijn dus een naschrift, maar, volgens Renan, van den schrijver zelven. „Les versets 9 et 10, quoi qu'en dise M. Graetz, nous paraissent cependant de l'auteur primitif. Cet Epilogue complète bien la fiction qui

---

1) Zonderling, dat Graetz S. 47—51 telkens spreekt van de laatste drie en de voorlaatste drie verzen, alsof de Epilogus uit twee en niet uit drie onderafdeelingen bestond. Zijne hypothese zou er ongetwijfeld bij winnen, indien het zoo ware.

fait la base du livre. Quel motif, d'ailleurs, eût amené à faire postérieurement une telle addition? Toute interpolation des livres sacrés se fait avec une intention dogmatique et d'après une tendance sectaire. Or les versets 9 et 10 sout les plus insignifiants du monde. Ou ne voit nullement quel eût été le but de l'interpolateur" (p. 73 sv.). — Anders is het gesteld met vs. 11, 12. De verklaring, door Krochmal en Graetz daarvan gegeven, is juist. Maar dan behooren zij ook niet bij Qohéleth, maar bij de Hagiographa. „C'est une sorte de petit quatrain inscrit au feuillet de garde du volume des hagiographes, quand le *Cohélet* occupait les dernières pages de la collection. Cette hypothèse est si satisfaisante, qu'on peut la tenir pour un fait acquis" (p. 75). — Met vs. 13, 14 is Renan niet zoo spoedig gereed. Zij schijnen wel te behooren tot datzelfde slotwoord, hoewel zij daarvan in toon en vorm verschillen. „On peut, si l'on veut, les considérer comme un de ces résumés de toute la Bible en quelques mots, qui exerçaient la subtilité des rabbins". Maar, zoo gaat hij voort: „on pourrait aussi être tenté de voir dans ces deux versets une addition faite au livre *Cohélet* pour sauver par une réflexion pieuse ce que le livre avait d'hétérodoxe. Mais il faudrait supposer qu'une telle addition se serait faite après que les versets 11 et 12 avaient été, par suite d'un malentendu, incorporés au *Cohélet*. C'est là une hypothèse compliquée et même, vu l'âge moderne du livre, presque inadmissible" (p. 75 sv.).

Tot dus ver onze beide critici. De inleiding tot mijne reeds aangekondigde bedenkingen kan slechts eene hulde zijn aan het „bon sens" van Renan. Één groot bezwaar tegen de hypothese van Graetz ziet hij helder in en ruimt hij uit den weg, door — een deel van die hypothese te laten varen. Een ander bezwaar valt hem insgelijks in het oog; hij kan het niet opheffen, maar worstelt er toch mede. Doch ik verklaar mij nader.

Het is waarlijk geen toeval, dat Krochmal, dien èn Graetz èn Renan volgen, zijne nieuwe opvatting alleen ten aanzien van vs. 11, 12 geopperd en bepaaldelijk vs. 9, 10 er buiten gelaten heeft. Deze verzen zijn van een geheel anderen aard dan vs. 11, 12 naar Krochmal's verklaring en moeten op zichzelve beschouwd en beoordeeld worden. Maar als wij daartoe overgaan, dan zullen

wij ze ook, met Krochmal zelven en met Renan, aan den auteur van het boek toekennen. Graetz kon dit niet doen, want hij is bevangen in de — werkelijk ongerijmde — meening, dat Qohéleth Herodes is. Daarmede zijn vs. 9, 10 onvereenigbaar, en zoo moest hij ze wel verwerpen. Doch al wie Qohéleth met Salomo vereenzelvigt, kan er ook vollen vrede mede hebben, dat de schrijver, die hem sprekende had ingevoerd, ten slotte over zijnen held het een en ander mededeelt en zijne woorden aanprijst. Graetz ziet zich genoodzaakt al den nadruk te leggen op de laatste zinsnede: „und schrieb aufrichtig Worte der Wahrheit". Maar had de steller van vs. 9, 10 dát uitsluitend bedoeld, dan zou hij het voorafgaande in de pen gehouden en zijne bedoeling breeder uitgewerkt hebben. Renan heeft volkomen gelijk: vs. 9, 10 zien er volstrekt niet uit als een toevoegsel met eene bepaalde, apologetische strekking. Voeg hierbij, dat het al zeer zonderling zou zijn, indien Qohéleth tot tweemalen toe aan het slot zulk eene uitbreiding had ondergaan, eerst het boek zelf (vs. 9, 10), toen de bundel, waarin het achteraan stond (vs. 11—14).

Maar hoe dan nu de twee volgende verzen? Te hunnen aanzien zijn, gelijk wij hoorden, onze *triumviri* geheel eenstemmig. Staan wij hier dan waarlijk tegenover „un fait acquis"? Ik kan het niet gelooven. Laat mij, vooreerst, herinneren, dat wij vs. 9, 10 reeds heroverd hebben en dat dus de auteur van het boek in elk geval aan zijne slotsom „Alles is ijdelheid!" nog een naschrift heeft toegevoegd. Bedenken wij, ten andere, dat de plaatsing van Qohéleth aan het einde van de Hagiographa op geen enkel getuigenis berust, maar uitsluitend op grond van H. XII: 12, 13 wordt ondersteld — waaruit volgt, dat Krochmal's opvatting van die verzen geen steun van elders krijgt, maar evident genoeg moet zijn om een feit te steunen, waaraan anders niemand denken zou. Is dat niet een wezenlijk bezwaar? Zou eene rangschikking van de heilige boeken, die ± 90 n. Chr. de gebruikelijke was, alzoo verdwenen zijn zonder een spoor in de overlevering na te laten? — Letten wij, ten derde, op den vorm van vs. 11, 12. Renan noemt ze „un quatrain" en moet zelfs een diepen indruk hebben ontvangen van hun huppelend en spelend karakter. Immers hij vertaalt aldus (p. 147):

Les dires des sages
Sont des aiguillons,
Des clous qui soulagent
Les efforts volages
De l'attention.

Le concile antique
Nous les a transmis
Comme oeuvre authentique
Vraiment canonique
D'un même esprit.

Maitenant c'est assez; lorsqu'on t'apportera
D'autres livres, mon fils, ne les accepte pas;
Jamais ne finira la rage d'en écrire;
Mais la chair se fatigue à vouloir tous les lire.

Nu zou het niet billijk zijn, aan deze vertolking een argument te ontleenen. Maar het is een feit, dat vs. 11, 12 rhythmisch zijn en ook in dien zin dichterlijk, dat de woorden alles behalve alledaagsch en blijkbaar met zorg gekozen zijn. Is dat de vorm van een onderschrift der Hagiographa? Zal de Synode „um 90 *post*", gelijk Gaetz zich uitdrukt, haar besluit om geene nieuwe boeken op te nemen zóó hebben geformuleerd en der gemeente medegedeeld? Had haar woordvoerder de Fransche taal gebruikt en Renan's talent bezeten, de vergadering had hem al dansende kunnen begeleiden! Maar in vollen ernst: is dit een nuchter onderschrift, de uitdrukking van eene dogmatische beslissing? — Ik wijs, eindelijk, op den inhoud van vs. 11, 12. Die verzen zijn ons overgeleverd, niet op zichzelve staande, maar als vervolg van vs. 9, 10 en als een bestanddeel van het boek Qohéleth. Het is dus geen willekeur, neen plicht, dat wij ze beschouwen in dat tweevoudig verband. Nu wordt in vs. 9, 10 van Qohéleth, den wijze, gezegd, dat hij het volk wetenschap leerde en vele spreuken in orde bracht; dat hij bevallige woorden zocht en woorden der waarheid opschreef. Er volgt onmiddellijk: „De woorden van wijzen zijn als prikkelen....." En deze woorden zullen niet die van Qohéleth of soortgelijke als die van Qohéleth zijn!! Wie kan, met andere woorden, gelooven, dat de wijzen van vs. 11 niet de spreukdichters zijn, maar de auteurs der Hagiographa? Wij lezen verder en vinden nog in vs. 11 de בעלי אספות vermeld, d i. letterlijk vertaald: „de heeren der verzamelingen." Wij hadden even te

voren vernomen, dat Qohéleth „vele spreuken afwoog en naspoorde en in orde bracht.” Zou er geen verband bestaan tusschen dien arbeid en de „verzamelingen” van vs. 11? Het kost ons moeite dat aan te nemen. Doch de formule בעלי אספות is duister, en wij durven dus op dit punt van aanraking geen gewicht leggen. Maar wèl op de tweede helft van vs. 12: „en veel studie is vermoeienis des vleesches.” Graetz wil lezen — of verklaren alsof er stond — לחגות, d. i. „en veel te lezen is vermoeienis des vleesches.” Om het even, want het is juist op de laatste, onbetwiste woorden, dat ik de aandacht wilde vestigen. Wie geeft niet aanstonds toe, dat ze den auteur van ons boek als uit de ziel gegrepen zijn? „Wat baat het? Niets!” — zietdaar het thema van Qohéleth en tevens den inhoud van vs 12. In het bijzonder is daaraan H. I : 18 verwant:

In veelheid van wijsheid is veelheid van verdriet,
en die kennis vermeerdert, vermeerdert smart.”

Omgekeerd zou het al zeer vreemd zijn, indien de laatste verzamelaars van den Kanon voor de uitsluiting van andere boeken juist dit motief hadden aangevoerd. Men behoeft zich van hunne werkzaamheid juist geene ideale voorstelling te vormen, om te meenen, dat zij èn bij het opnemen èn bij het verwerpen nog om iets anders dachten dan om het getal der boeken en de vermoeienis der lezers. — Maar, zegt wellicht iemand, het staat er toch: „laat u uit deze vermanen!” Zeer zeker, maar „deze” slaat terug op „de woorden van wijzen” in vs. 11, die wij daareven met vs. 9, 10 in het nauwste verband hebben gebracht. Dat voornaamwoord, met Graetz, op de boeken in den bundel Hagiographa toe te passen, omdat er N. B. in vs. 12*b* „boeken” (geheel in het algemeen!) genoemd worden, ligt waarlijk niet voor de hand.

De beide laatste verzen blijven over. Wij zagen Renan even aarzelen in de opvatting van die welbekende woorden, door hem aldus vertolkt (p. 148):

„Résumé: Tout bien entendu, crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme. Il n'y a pas d'acte sur lequel ne doive s'exercer le jugement de Dieu, qu'il s'agisse de choses connues ou cachées, de bien ou de mal.”

Die aarzeling is zeer verklaarbaar en pleit voor hem, die haar ondervindt. Vs. 13, 14 volgen op vs. 11, 12 en moeten dus op de Hagiographa slaan, indien vs. 11, 12 op deze betrekking hebben. Maar zij gelijken toch bijzonder sterk op een naschrift bij Qohéleth! Ook zij die meenen, dat zij eene andere strekking hebben dan het boek, kunnen niet ontkennen, dat de uitdrukkingen, daarin voorkomende, één voor één aan Qohéleth ontleend zijn [1]). Niets is natuurlijker dan dit, wanneer die verzen geschreven zijn door den auteur zelven van het boek, of althans met het oog op het boek, om met lessen daaraan ontleend het verkeerde daarin te bestrijden. Maar hoe de verzamelaars van den Kanon er toe komen konden om zich voor hun naschrift, dat even goed b.v. achter de Kronieken had kunnen staan, te bedienen van formulen, die de auteur van Qohéleth had gebruikt — het is inderdaad niet te begrijpen.

Ik kan niet anders zien, of de hypothese van Krochmal - Graetz - Renan, die het reeds bij vs. 11, 12 zwaar te verantwoorden had, lijdt op vs. 13, 14 schipbreuk. De critische vraag is weder teruggebracht tot den vorm, waarin ik haar vóór 17 jaren vond. Wie zich van de echtheid van den Epilogus niet kan overtuigen, moet dien beoordeelen en verwerpen op dezelfde gronden als in 1861 verv. de Jong. Aan de redenen, die mij toen voor de authentie schenen te pleiten, heb ik thans niets toe te voegen.

Gingen Graetz en Renan in de beoordeeling van H. XII : 9—14 althans een eind weegs samen, hunne opvattingen van de strekking van Qohéleth loopen niet slechts uiteen, maar verschillen zelfs zoover mogelijk, ja veel meer dan men *a priori* zou kunnen gelooven. Van Renan kan men zeggen, dat hij den gebaanden weg betreedt; hij doet dit op zijne wijze, maar tusschen hem en ons, die denzelfden weg volgen, kan het toch slechts eene quaestie zijn van „meer" of „minder"; wij komen daarop straks terug. Doch Graetz slaat een zijpad in, dat hem in eene geheel afwijkende richting voert, al verder en verder van „die Ausleger", wien hij zich dan ook genoopt

1) Vergelijk mijn *Hk. O.* III : 202 sub 3°.

voelt telkens uit de hoogte de les te lezen, omdat zij dit niet gezien en dat niet begrepen hebben. Dit mag ons natuurlijk niet verhinderen, zijne nieuwe opvatting onpartijdig te toetsen. Ook na hetgeen Derenbourg daartegen heeft aangevoerd [1]), schijnt dit geen overbodig werk. Doch zal mijne critiek doel treffen, dan moet ik beginnen met de beschrijving van het karakter en de strekking des books, gelijk die door Graetz worden verstaan. Ik mag niet aannemen, dat al mijne lezers de vroegere jaargangen van ons Tijdschrift kunnen raadplegen, en moet dus hier herhalen wat ik reeds in 1871 mededeelde [2]).

Bij aandachtige overweging van de gezamenlijke teksten in Qohéleth, die over den koning handelen [3]), blijkt duidelijk, dat den schrijver niemand anders dan Herodes de Groote voor den geest stond. Onder diens regeering laat zich dan ook de geheele inhoud van het boek uitnemend goed plaatsen. Zelfs het jaar, waarin het geschreven is, kan worden aangewezen: H. IV : 13—16 handelen over Alexander, den zoon van Herodes, als gevangene, en brengen ons dus tot het jaar 8 v. Chr. of daaromtrent (S. 12—15). Tegelijk is nu een ander raadsel opgelost. Qohéleth, die door den schrijver sprekende wordt ingevoerd, speelt eigenlijk eene zonderlinge rol: hij is zelf koning en klaagt toch herhaaldelijk over den koning. Men houde het daarvoor, dat door dien spotnaam (zie boven bl. 115) Herodes wordt aangeduid, en alles wordt helder: de grijze koning zelf treedt hier op om te klagen over de ijdelheid van zijn streven en, als het ware, eene satyre voor te dragen op zijn eigen bewind: H. I : 1 is niet van den schrijver, maar van de verzamelaars van den Kanon afkomstig. Tevens begrijpen wij nu, waarom het boek somwijlen zoo duister is en de auteur nu en dan plotseling afbreekt en tot een ander onderwerp overgaat: de voorzichtigheid gebood hem, niet al te duidelijk te zijn en den achterdochtigen tiran en zijne spionnen op een dwaalspoor te brengen (S. 15—18). Er is nog meer. De schrijver draagt eene eigene levensbeschouwing voor en bestrijdt die van anderen. Inzonderheid polemiseert hij tegen hen,

1) L. c. p. 169—172.

2) Theol. Tijdschr. bl. 369 v.

3) T. w. H. I : (1), 12; II : 8, 12; IV : 13; V : 8; VIII : 2, 4; IX : 14; X : 16, 17, 20; verg. H. X : 4 (משל); H. II : 19; VIII : 9; X : 5 (שליט).

die zich het leven verbitterden door toorn en verontwaardiging over de dingen, die zij beleefden, die zich onttrokken aan het maatschappelijk verkeer en zijne genietingen, die van geene verzoening met de tijdsomstandigheden weten wilden. Uitvoerig toont Graetz aan, èn dat de auteur zich in deze polemiek gelijk blijft (óók H. VII: 1 verv.!), èn dat zij bepaaldelijk gericht is tegen tijdgenooten van Herodes, de strengere Phariseën (Shammaïeten) en de Esseners (S. 18—27). Ook zijne bestrijding van het onsterfelijkheidsgeloof heeft dezelfde strekking: zij geldt inzonderheid hen, die, met het oog op de toekomst, het tegenwoordige ongebruikt lieten (S. 27—31). „Der Verfasser war bestrebt, den pessimistischen Stimmungen oder Verstimmungen seiner Zeit, oder, wie man wohl berechtigt ist zu sagen, den trüben Folgen der herodianischen Missregierung entgegen zu wirken: den Grübeleien, dem Ummuth, der daraus entsprungenen Askese und Ueberfrömmigkeit, dem Ueberdruss am Leben, der Vernachlässigung des Ackerbaues, der Abneigung gegen Ehe und Fortpflanzung und der Sehnsucht nach dem erlösenden Tode" (S. 31 f.). Te dien einde betoogt Qohéleth, dat de ellende, waarover men zich beklaagt, niet nieuw, dat zij onveranderlijk, dat zij door God beschikt is; bovenal, dat het den mensch te eenen male ontbreekt aan inzicht in de oorzaken en den samenhang der dingen, zoodat het hem volstrekt niet voegt als bediller van het bestaande op te treden (S. 32 f.). De vermaning tot levensgenot hangt hiermede onmiddellijk samen (S. 33—35); zijn geloof aan vergelding, wel te verstaan: aardsche vergelding, is er niet mede in strijd (S. 35—37). Eene levensopvatting als deze laat zich zeer wel verklaren in een leerling der school van Hillel (S. 37). — In één woord: Qohéleth is „eine satyrische Sittenschilderung der Zeit des Herodes" (S. 37—39)

— Bedrieg ik mij niet, dan zijn er onder de kennisneming van dit overzicht bij den lezer aanstonds eenige algemeene vragen en bedenkingen opgekomen. Doch laat ons, vóórdat wij over waarschijnlijkheid enz. ons oordeel opmaken, Graetz eerst volgen op zijn terrein, dat der teksten. Hij kiest zijn uitgangspunt in de verzen, die over d e n k o n i n g handelen. De meeste van deze zijn evenwel zóó algemeen en onbepaald, dat niemand daaraan eene tijdsbepaling zal willen ontleenen;

ze kunnen op Herodes doelen, maar even goed op ieder ander koning of tiran. Doch H. IV: 13—16 schijnt wel eene zinspeling op één bijzonderen koning en zijne lotgevallen, en deze pericope legt Graetz dan ook ten grondslag. Doch hij geeft daaraan eene verklaring, die wij, hoe schroomvallig ook om over eene duistere plaats een beslist oordeel te vellen, niet aarzelen onmogelijk te noemen. Ziethier zijne vertaling:

„Besser ein unglücklicher und weiser Jüngling als ein alter und thörichter König, der nicht einmal sich warnen zu lassen weiss. Denn aus dem Gefängnisshause wird (jener) zu regieren herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) unglücklich geworden. Ich habe gesehen, dass alle Lebenden, die unter der Sonne wandlen, es mit dem Jüngling, dem zweiten, halten, der an dessen Stelle treten wird"......

Vs. 16 laat hij onvertaald, omdat hij het voor geheel bedorven houdt. Toegegeven, voor een oogenblik, dat het onherstelbaar is, had hij dan toch niet in aanmerking moeten nemen, dat het eindigt met het gewone refrein: „ook dit is ijdelheid en najagen van wind"? Immers die woorden verbieden ons den auteur zóó te verstaan, alsof hij een aanhanger ware van „den jongeling" en tegen zijnen voorganger op den troon partij koos. Doch dit is niet de grootste vrijheid, die Graetz zich veroorlooft, ten einde hier Herodes en zijnen zoon Alexander te kunnen vinden. In vs. 13 vertaalt hij מִסְכֵּן door „ongelukkig", in plaats van door „arm." Met vs. 14 gaat hij schromelijk willekeurig te werk: hij brengt daarin eene tegenstelling („jener"..... „dieser"), waarvan in het origineel geen spoor is te ontdekken; om רש op „den ouden koning" te kunnen toepassen, vertaalt hij het niet door „behoeftig", maar door „ongelukkig"; aan נולד, „is geboren" geeft hij de beteekenis „is geworden", die in de Mishna mag voorkomen, maar hier door niets aangewezen wordt en ook niet past. „In zijn koninkrijk werd hij geboren (als) een behoeftige" — wil immers duidelijk zeggen, dat hij in het land, waarover hij later heerschen zou, het levenslicht aanschouwde in armoedige omstandigheden? Daaraan beantwoordt dan ook volkomen het voorafgaande: „uit den kerker kwam hij te voorschijn om te heerschen" — eene even groote lotwisseling als die daarna vermeld wordt. Doch dan zijn Herodes en zijn zoon

Alexander van het tooneel afgetreden, om plaats te maken niet voor twee andere historische personen, maar voor twee of eigenlijk drie typen, die Qohéleth ons voor oogen stelt. Ik kan zijne bedoeling niet beter ophelderen dan door de vertaling van Renan, die zich, gelijk men zien zal, voor vs. 16 de lezing לְכָל-הֶעָמָל voor לכל-העם לכל, het eerst door van der Palm voorgeslagen, toegeëigend, maar daarvan eene nieuwe vertaling gegeven heeft:

„Mieux vaut un garçon pauvre et avisé qu'un vieux roi absurde, qui ne sait plus se laisser éclairer.

Tel passe en un moment de la prison au trône,
Tel est né misérable dans ses futurs états.

J'ai vu tout le monde se précipiter à la suite du jeune héritier, qui doit succéder an vieux roi. Infinis ont été les maux qu'on a soufferts dans le passé; mais, dans l'aveuir, on n'aura pas plus à se réjouir de celui-ci..... Toujours vanité et pâture de vent!" [1])

— Ook in H. X : 16, 17 is geene zinspeling op Herodes te vinden. Al werd deze smadelijk „een slaaf der Hasmoneërs" genoemd, daarom kon toch de schrijver niet, doelende op hem, het land ongelukkig noemen, „welks koning een knaap (נַעַר) is en welks vorsten in den vroegen morgen brassen." Wat zou dan bovendien de tegenstelling in vs. 17, die immers dan-

1) De verklaring van Derenbourg (l. c. p. 170 sv.) schijnt mij onaannemelijk. Evenals Graetz laat hij vs. 16 rusten. Vs. 13, dat trouwens geene moeilijkheden oplevert, geeft hij terug evenals Renan. Zijne vertaling van vs. 14, 15 luidt aldus: „De la prison il serait sorti pour régner, même sur le trône il n'en serait pas moins malheureux. Aussi ai-je-vu toute la foule qui vagabonde sous le soleil, se ranger du côté de l'autre jeune homme, qui doit succéder (au vieux roi)." Uit de toelichting blijkt, wat dit beteekent: al werd ook de arme en verstandige knaap uit de gevangenis op den troon verheven, toch zou het volk hem den eerbied niet toedragen, aan zijn rang verschuldigd, en zou hij dus als koning geen voorspoed hebben; veel eer zou men den wettigen erfgenaam van den ouden koning achterna loopen en huldigen dan den verdienstelijken knaap van lage geboorte. Verg. H. IX : 14, 15, waar een ander voorbeeld van ondankbare onbillijkheid wordt vermeld. — Men leze vs. 14 in het origineel en oordeele dan, of deze verklaring mogelijk is! Het verbum נולד is hier, zoo mogelijk, nog ongepaster dan bij de opvatting van Graetz. Ook de onderscheiding van „den tweeden knaap" en „den armen en verstandigen knaap" (vs. 15, 13) acht ik hoogst onwaarschijnlijk. Dat de pericope duister is en blijft, heb ik overigens reeds erkend.

alléén natuurlijk en gemotiveerd is, wanneer algemeene waarheden worden verkondigd? De overige koningsteksten behoeven wij niet eens na te gaan. Wij weten nu genoeg, om de vereenzelviging van Qohéleth met Herodes in haar geheel te beoordeelen. Indien zij juist is, dan zal dit vooral H. I : 12 verv. moeten blijken: daar wordt, na de inleiding over het eeuwig eenerlei (vs. 2—11), Qohéleth nog eens met nadruk sprekende ingevoerd („Ik, Qohéleth, enz.") en begint hij zijne levenservaringen te schetsen. Wij herlezen die verzen en — vragen ons af, hoe het Graetz zoo te eenen male aan zelfcritiek kon ontbreken, dat hij zijnen inval wereldkundig maakte? Er is immers al aanstonds in vs. 12—18 niets, dat ons aan Herodes kan doen denken, terwijl, omgekeerd, alles op Salomo wijst! Ook nog van H. II : 1 verv. geldt volkomen hetzelfde. Het is zoo, ook Herodes was een prachtlievend en bouwlustig vorst. Maar zou de auteur, zijn verbitterde tegenstander, hem hebben laten getuigen (H. II : 9*b*): „ook bleef (inmiddels) mijne wijsheid mij bij"? Zou hij hem de verklaring in den mond hebben gelegd (H. II : 13): „ik zag in, dàt de wijsheid boven de dwaasheid uitsteekt, gelijk het licht uitmunt boven de duisternis"? — Draagt hier Herodes eene satyre voor op zijn eigen streven? Nu is het volkomen waar, dat verder op in het boek over koningen geklaagd en de politieke toestand als zeer onbevredigend afgeschilderd wordt: het onrecht triomfeert, de beambten bevorderen het kwaad, dat zij moesten tegengaan, de hoogere overheid steunt hen, in plaats van hen tot hun plicht te brengen, enz. Doch gaat het nu aan, uit deze plaatsen af te leiden, wie Qohéleth is en in welk karakter hij optreedt? Is het niet veeleer rationeel daarvoor die teksten te raadplegen, waarin de schrijver met volle bewustheid zijnen Qohéleth sprekende invoert, en aan te nemen, dat hij later nu en dan ontrouw geworden is aan de door hem gekozen inkleeding of haar althans niet gestreng heeft volgehouden? De tegenovergestelde methode, door Graetz gevolgd, is inderdaad niet te verdedigen.

Laat ons thans nagaan, hoe het staat met de levensbeschouwing, die hij den auteur laat huldigen en tegen hare bestrijders verdedigen. Wij herinneren ons de talrijke plaatsen, waarin

hij tot levensgenot opwekt [1]. Maar het was ons nog nooit in den zin gekomen, op grond van die uitspraken ons den schrijver of zijnen held Qohéleth voor te stellen als een levenslustig man, als een bestrijder van de somberheid, van al wat zweemt naar „Grübeln" en „Grämen." Wij waren integendeel gewoon, hem onder de pessimisten te rekenen en zijne levensopvatting, ten spijt van die vermaningen tot vreugde, zeer droevig te vinden. Was dat dan geheel onjuist? Graetz beweert het. Uitvoerig bespreekt hij (S. 21 ff.) de pericope, die hij met reden verwacht, dat men hem aanstonds zal tegenwerpen: H. VII: 1—6. Het is niet te ontkennen: de spreuken, die daar zijn bijeengevoegd, klinken zeer somber. „Beter is de dag des doods, dan de dag waarop iemand geboren wordt"; „beter is het te gaan in het klaaghuis dan in het huis der maaltijden"; „het hart der wijzen is in het klaaghuis, maar het hart der dwazen is in het huis der vreugde." Maar dat alles wordt dan ook door den schrijver niet goedgekeurd, maar verworpen. „De uitleggers" hebben dat niet ingezien, maar door hunne eigene schuld, want de auteur besluit vs. 6 met de woorden: „ook dit is ijdelheid" en haalt daarmede een streep door al wat van vs. 1 af voorafgaat. Hoe hij zelf denkt, staat in vs. 9 te lezen: „Sei nicht übereilt in deinem Gemüthe, trübsinnig zu sein, denn der Trübsinn ruht im Schoosse der Thoren" — juist het tegenovergestelde van vs. 3: „Besser Trübsinn als Scherz, denn bei trübem Blicke kann das Herz fröhlich sein." — Hoe vast Graetz overtuigd is van de juistheid dezer opvatting, moge nog zijne verklaring van H. XI: 9 ons leeren. Ook hier, van vs. 9 tot H. XII: 1, de gewone opwekking tot levensvreugde, ditmaal gericht tot den jongeling. Maar — zoo meenden wij tot dus ver — hoe wordt zij getemperd en bijna ingetrokken door de herinnering, dat „de jeugd en de frischheid ijdelheid" zijn (vs. 10[b]), door de uitvoerige beschrijving van de ontberingen des ouderdoms (H. XII: 1 verv.), bovenal door den wenk (vs. 9[b]): „en weet dat over dit alles God u zal brengen in het gericht!" Doch dit laatste moet nu juist, volgens Graetz (S. 34 vg. 132 f.), ge-

1) H. II: 24; III: 12, 22; V: 17; VIII: 15; IX: 7—10; XI: 9, 10 vg. VII: 14.

heel anders worden verstaan: „Gott wird Rechenschaft von dir verlangen, wenn du den Lebensfreuden entsagest, wenn du dich kasteiest.” Sterker kan het wel niet: Qohéleth is niet slechts een voorstander van het levensgenot; hij daagt ook degenen, die zich daaraan onttrekken, voor Gods rechterstoel.

Doch Graetz heeft ongelijk. Zijne opvatting van H. VII: 1—6 wordt door onoverkomelijke bezwaren gedrukt. Indien Qohéleth de spreuken, die hij had opgenomen, had willen verwerpen, dan zou hij dit zeker niet hebben gedaan met de woorden: „ook dit is ijdelheid” (גם־זה הבל): wie kon raden, dat het voornaamwoord „dit” op vs. 1—6 terugslaat, en sedert wanneer beteekent „hébel”, zonder meer, het afkeurenswaardige? Maar bovendien: de schrijver kon die spreuken niet eenvoudig verwerpen, let wel: al die spreuken, want indien hier wordt afgekeurd, dan niet één enkel gezegde of meer dan één, maar de geheele reeks. Dus ook vs. 5, volgens Graetz aldus luidende: „Besser anzuhören das Anfahren des Weisen als zu hören das Lied der Thoren”, en vs. 6: „Denn wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel, so der Scherz der Thoren.” Kan iemand in ernst beweren, dat Qohéleth het hiermede niet eens zou zijn? Maar men herinnert zich toch, hoe hij het doorloopend voor den wijze opneemt en tegen den dwaas en de dwaasheid partij kiest (H. II: 13, 14; IV: 13; VII: 11, 12, 19 enz., vooral IX: 17). Daar is nog meer: wanneer Graetz onzen schrijver laat polemiseeren tegen het „Beter is de dag des doods dan die der geboorte”, hoe dan zijne uitspraak (H. IV: 2, 3): „Und ich pries glücklicher die bereits gestorben sind als die welche noch leben, und noch glücklicher als Beide denjenigen, der noch gar nicht geworden ist, der nicht das böse Thun gesehen hat, welches unter der Sonne geschieht” —? Het schijnt zoo eenvoudig, H. VI: 9 tegenover vs. 3 te stellen en op grond van het contrast Qohéleth de geheele pericope vs. 1—6 te ontzeggen, maar men moest zich inderdaad tweemalen bedenken [1]). Er komt van het

---

1) Het bevreemdt mij dan ook, dat Renan de opvatting van Graetz heeft overgenomen. Hij teekent bij vs. 1 aan: „L'intention de l'auteur étant de mettre parmi les vanités les sentences qu'il va citer, il commence par un proverbe banal [vs. 1 *a*], dont l'effet est de jeter une sorte de ridicule sur ce qui suit” (p. 122). Dit is zeer ver gezocht en hoogst onwaarschijnlijk. Maar hoe moet dan de phrase „ook dit is

geheele boek niets terecht, wanneer wij elke afzonderlijke uitspraak letterlijk opvatten en aanzien voor de uitdrukking van een beginsel, dat de auteur geheel voor zijne rekening neemt en waarvan hij dus ook de uiterste consequentiën aanvaardt. Zoo wordt bepaaldelijk de waarschuwing tegen „Trübsinn", H. VI : 9, zeer beperkt èn door den aanhef („overijl u niet enz.") èn door vs. 10, waaruit blijkt, dat inzonderheid de verheerlijking van het verleden, wanneer zij leidt tot miskenning van het tegenwoordige, wordt afgekeurd. Verliest men dit uit het oog, dan laat men den schrijver zich zelven een slag in het aangezicht geven. Want dat hij van „Trübsinn" (כעס) niet vrij is, zal toch zelfs Graetz niet willen ontkennen. Wat doet hij anders dan klagen? Wij zien hem immers doorloopend zich verdiepen in de ergernissen en de ellende, die de wereld oplevert! Mij dunkt, het is plichtmatig, dit ook bij de verklaring van de opwekkingen tot levensgenot niet uit het oog te verliezen. Reeds dit éène, dat er telkens aan wordt toegevoegd: geniet, indien God u dat toelaat! tempert ze niet weinig. Maar bovendien valt zeer duidelijk in het oog, dat de levensvreugde niet „an sich", maar als „pis-aller" wordt aangeprezen. Dit is althans de indruk, dien de lezers van Qohéleth tot nu toe ontvangen hebben. Om ons te overtuigen, dat dit misverstand is geweest, zijn andere argumenten noodig dan die door Graetz in het strijdperk zijn gebracht.

Het is niet noodig, de opvatting van Graetz ook in hare verdere onderdeelen te toetsen. Wij weten nu genoeg om de algemeene bedenkingen, waarvan ik daareven reeds gewaagde, met vrijmoedigheid te berde te brengen en daarmede onze

---

ijdelheid" worden opgevat? Indien de tekst zuiver is, dan moet zij bij vs. 7 worden getrokken, in dezer voege: „ook dit is ijdelheid, dat de onderdrukking (andere lezing: de rijkdom)" enz. Verg. de Jong, *de Prediker* enz. bl. 67 v. Doch Delitzsch (*Bibl. Commentar* u. s. w. IV : 4 S. 312 f.) wijst er op, dat, evenals vs. 1, 2, 3, 5, zoo ook weder vs. 7 met טוֹב aanvangt, en leidt daaruit af, dat dit oorspronkelijk ook in vs. 6 het geval was. Bij gissing suppleert hij het navolgende vs. 7 *a*: „Beter weinig in gerechtigheid dan veelheid van inkomsten zonder recht" — waarop dan zeer goed volgt: „want de afpersing maakt wijzen tot dwazen enz." Neemt men deze gissing aan, dan moet: „ook dit is ijdelheid" als deel van vs. 6 beschouwd en met het onmiddellijk voorafgaande „gelach der dwazen" in verband worden gebracht. Dit is in elk geval veel redelijker dan de verklaring van Graetz en Renan.

critiek te besluiten. Ik denk, vooreerst, aan de volstrekte onaannemelijkheid van het door Graetz verkregen eindresultaat. De schrijver van het boek heeft zich eene eigene levensbeschouwing verworven en zet zich neder om haar aan te bevelen en te handhaven. Welke is nu de methode, die hij daarbij volgt? Hij laat haar voordragen door — Herodes! Kan men zich iets meer onwaarschijnlijks denken? Wat hij als de vrucht van zijne overpeinzingen den lezer heeft aan te bieden, dat legt hij den „ouden en dwazen koning, die geene vermaningen meer weet aan te hooren", in den mond! — Ten andere wijs ik op de canonisatie van Qohéleth. Ik durf niet beweren, dat een boek van het jaar 8 v. Chr. onmogelijk onder de heilige geschriften der Joden eene plaats heeft kunnen verkrijgen. Ik acht dat in de hoogste mate onwaarschijnlijk, maar toch niet geheel ondenkbaar. Er is evenwel iets anders. Graetz schrapt H. I: 1 („De woorden van Qohéleth, zoon van David, koning te Jeruzalem"). Doch daarmede neemt hij de eenig-mogelijke verklaring der canonisatie weg. Het zijn, zoo meent hij, de laatste verzamelaars der heilige geschriften geweest, die het boek aan Salomo hebben toegekend. Maar indien het niet reeds op zijnen naam stond, waarom hebben zij het dan voor heilig gehouden? De inhoud gaf aanstoot, dit weten wij uit de geschiedenis. Was er nu geene vlag, die de lading kon dekken, waarom is het schip dan toch ingeklaard?

— Op twee manieren zou men Renan's beschouwing over het karakter en de strekking van Qohéleth kunnen verongelijken: door haar samen te persen tot eenige weinige zinsneden en door enkele phrasen daaruit te nemen en deze te kiezen tot het voorwerp zijner critiek. Zijne studie moet in haar geheel worden gelezen en beoordeeld, en daarbij mag niet worden vergeten, dat Renan zich gaarne puntig uitdrukt en voor eene treffende tegenstelling veel over heeft. Het is vooral bij § III der „Introduction (p. 28—45), dat wij dit in het oog zullen moeten houden. De schets van Qohéleth's denkwijze, die daaraan in § II (p. 15—28) voorafgaat, schijnt mij door eenvoud en objectiviteit uit te munten en lokt dan ook geene tegenspraak uit, al mocht men meenen deze en die trekken eenigszins te moeten verzachten. Eerst wanneer Renan, in de

genoemde § III, de plaats gaat aanwijzen, die Qohéleth onder zijn volk inneemt, eerst dán meenen wij hem op overdrijving te betrappen en kunnen wij dus ook zijne beschouwing niet langer voor billijk houden. De hoofdgedachte van die § is stellig juist. Gods bestaan en Gods gerechtigheid zijn de gronddogmen van het Israëlietisme. Hier op aarde, niet in een toekomstig leven, moet die rechtvaardigheid Gods zich openbaren, in het lot der gansche natie en van iederen vrome. Is daarvan tijdelijk niet veel te bespeuren of zelfs het tegendeel waar te nemen, dan troost zich de vrome Israëliet met het uitzicht op „den dag van Jahwe", die, maar altijd hier op aarde, herstel zal aanbrengen. De andere mogelijke oplossing van het raadsel, dat het lot van Israël en van den enkelen rechtvaardige ons voorlegt, de persoonlijke onsterfelijkheid, is eigenlijk met het karakter van het Israëlietisme in strijd en heeft daarom ook bij de Joden slechts met moeite en nooit bij hen allen ingang gevonden. De auteur van Qohéleth — om thans tot hem terug te keeren — kent, maar verwerpt haar: hij houdt vast aan het oud-Israëlietische denkbeeld van een bestaan der schimmen in den sheôl, dat geen leven heeten mag en met vergelding niets te maken heeft. Ook de profetische verwachting van „den dag van Jahwe" is hem vreemd; hij maakt daarvan geen enkele maal gewag. Wat blijft hem dus over? Het geloof, dat God is en dat Hij is de rechtvaardige. Maar dat zijne gerechtigheid zich in 's menschen leven zou openbaren, ontkent hij, en hoe dit zou kunnen geschieden, blijft hem verborgen. Zijn geloof geeft hem dus geen troost, en hem rest niets anders dan — de dingen te nemen, zooals zij hem gegeven worden, en er van te genieten, indien dat kan — altijd met mate en met de gedachte, dat de Rechtvaardige is en op zijn tijd, dien wij niet kennen, gericht zal oefenen. — In deze schets heb ik mijne eigene woorden gebruikt, maar mij van Renan niet wezenlijk verwijderd. Doch nu meent hij (p. 41) „que le livre *Cohélet* nous représente une situation intellectuelle et morale, qui dût être celle d'un grand nombre de Juifs." Het schetst ons (p. 41 sv.) „l'état d'âme d'un Israélite résigné au sort moyen de l'humanité, s'interdisant l'exaltation et l'espérance, traitant de fous les prophètes, s'il y en avait de son temps, d'un Israélite sans utopie sociale

ni rêve d'avenir." Indien dit zoo is, dan komt vanzelf de vraag op, of Qohéleth wel inderdaad zoo geheel-alleen staat als wij aanvankelijk geneigd zijn te meenen? Renan beantwoordt haar, gelijk wij verwachten konden, ontkennend. „Wijzen", tot welker aantal ook onze schrijver behoort, waren er steeds onder Israël velen geweest, „Le livre des Proverbes, antérieur à la captivité, est au fond aussi profane que le *Cohélet*. Tout s'y réduit à une prudence mondaine, tirée de l'expérience temporelle de la vie; la religion n'y a de place que comme une part de l'esprit de conduite et de la tenue d'un galant homme" (p. 43). Zoo is het ook met de Wijsheid van Jezus ben Sirach, die in het oordeel over allerlei bijzonderheden dikwerf met Qohéleth samentreft. „Mais le fils de Sirach est bien plus pieux que l'auteur du *Cohélet*. C'est un mosaïste fervent..... S'il n'a aucune idée de vie future ni de messianisme, il croit du moins à l'éternité d'Israël..... Il est patriote. Or cette religion fondamentale de l'Israélite, qui meurt chez lui la dernière et survit à toutes ses désillusions, est à peine sensible chez Cohélet" (p. 44 sv.). Vóórdat ik uitspreek, wat mij hierin mishaagt, moet ik mij nog een paar aanhalingen veroorloven. Aan het slot der Inleiding komt Renan op den schrijver en zijne denkwijze terug. Consequent is hij niet, maar daar is hij niet minder om. „Cette façon de philosopher est la vraie" (p. 87). Te midden van zijne meest sceptische beschouwingen blijft hij vasthouden aan het gericht Gods. „Faisons comme lui. Au milieu de l'absolue fluidité des choses, maintenons l'éternel. Sans cela nons ne serions ni libres, ni à l'aise pour le discuter..... On ne philosophe jamais plus librement que quand on sait que la philosophie ne tire pas à conséquence" (p. 87 sv.). Op dien toon van sympathie voor Qohéleth gaat nu Renan voort. „On ne fut jamais plus naturel ni plus simple. Son égoïsme est si franchement avoué, qu'il cesse de nous choquer. Ce fut certainement un homme aimable. J'aurais eu mille fois plus de confiance en lui que dans tous les *hasidim*, ses contemporains. La bonté du sceptique est la plus solide de toutes; elle repose sur un sentiment profond de la vérité suprême: *Nil expedit*" (p. 89). Nu volgt de vergelijking — die ik wel bij mijne lezers bekend mag onderstellen — tusschen den

auteur van Qohéleth en den modernen Jood. Wij houden ons daarbij niet op, want wij hebben nu reeds wat wij zochten. Die hooge ingenomenheid met Qohéleth opent ons de oogen voor de onvolledigheid en daaruit voortvloeiende eenzijdigheid van Renan's beschouwing. Daar is nog iets anders dan het gemis van „exaltatie" en „utopieën", dat hem van de profeten en hunne oprechte volgelingen onderscheidt. Hij is — niet bloot anders dan zij, neen — zeer bepaald h u n m i n d e r e in zedelijken ernst en in warme liefde voor het zedelijk goede. Hij ziet het onrecht en klaagt er over, bitter zelfs, maar in den grond deert het hem toch zoo weinig, dat hij de hand niet uitsteekt en de stem niet verheft om er een einde aan te maken. „Wees niet zeer rechtvaardig, en betoon u niet overmatig wijs; waarom zoudt gij u in het verderf storten?" „Smaad zelfs in uwe binnenkamer den koning niet en smaad den rijke niet in uw slaapvertrek, want het gevogelte des hemels zou het geluid overbrengen en het gevleugelte uw woord verkondigen!" (H. VII : 16; X : 20). Zeer bedachtzaam, maar ook zeer onverschillig en koud. Heeft Renan hierop genoeg gelet, toen hij verklaarde in onzen auteur méér vertrouwen te stellen dan in al de hasideën van zijn tijd? In geen geval kunnen wij daarin met hem samenstemmen. Hij heeft in zijne beschouwing van Qohéleth's karakter een zeer wezenlijk moment voorbijgezien. In illusiën was hij armer dan zijn stamgenooten, ja, maar óók in zedelijke energie en in liefde tot het ideaal, en dáárom ook in godsdienstig geloof. Wie dit in het oog houdt, zal niet slechts minder met Qohéleth dwepen, maar ook schroomvallig zijn, hem een zoo groot aantal geestverwanten toe te kennen, in hem den vertegenwoordiger te zien van eene geheele klasse. Het is zoo: de strijd tusschen de werkelijkheid en de postulaten van het profetische idealisme moest wel aan zeer velen in het oog vallen. De bezwaren, die Qohéleth drukten, werden ongetwijfeld ook door anderen gevoeld. Maar daaruit volgt niet, dat zij ook gedacht hebben als hij. Want zij kunnen anders g e z i n d zijn geweest. Immers dáárop komt het aan, want „uit het hart zijn de uitgangen des levens" (Spr. VI : 23), en daar vloeit de bron ook van het geloof, niet van het theoretisch of dogmatisch, maar van het waarachtig godsdienstig geloof.

Renan noemt Qohéleth „un livre profondément moderne" (p. 90). Zouden wij niet mogen zeggen, dat dit maar al te waar is, en daaraan den wensch mogen toevoegen, dat de moderne levensbeschouwing er in moge slagen, hare betere bestanddeelen zóó te ontwikkelen, dat het scepticisme, de onverschilligheid en „la vérité suprême: *Nil expedit*" daardoor worden uitgedreven?

De vraag naar den ouderdom van Qohéleth wacht nog altijd op een beslissend antwoord. Het kan mijn voornemen niet zijn, haar thans opnieuw in behandeling te nemen [1]). Ik wensch mij strikt te bepalen tot de waardeering van hetgeen Graetz en Renan hebben bijgedragen tot de voorbereiding eener afdoende oplossing.

Het bleek daareven nog, dat en waarom ik mij de tijdsbepaling van Graetz niet kan toeëigenen. De argumenten, waarop zij steunt, zijn weggevallen, en bijgevolg kan van het jaar 8 v. Chr. geen spraak meer zijn. Doch aan Graetz mag de lof niet worden onthouden, dat hij de chronologische bedenkingen tegen zijne dagteekening van het boek ernstig overwogen en wederlegd heeft. Dit behoudt zijne waarde, afgezien van het gebruik, dat hij zelf van de veroverde tijdsruimte heeft gemaakt. De Grieksche vertaling van Qohéleth zou ook dán, wanneer zij op ééne lijn stond met die van de overige boeken des O. Testaments, geen onoverkomelijk bezwaar opleveren tegen het einde van de eerste eeuw v. Chr.: men kan zich voorstellen, dat een geschrift van dien tijd te Alexandrië vertaald en straks daarop bij de heilige boeken gevoegd werd. Doch Graetz toont aan (S. 173—179), dat de Grieksche overzetting, die wij bezitten, zoo al niet van Aquila zelven afkomstig, dan toch in zijn bekenden trant bewerkt en dus hoogstwaarschijnlijk eerst in de 2de eeuw n. Chr. ontstaan is; van een anderen Griekschen tekst is met zekerheid niets bekend; daaraan kan dus ook geen bewijs voor een hoogeren ouderdom van het origineel worden ontleend. — Evenmin mag men zich ten gunste daarvan op de geschiedenis van den Kanon beroepen. In den excursus daarover (S. 147—173)

1) Verg. mijn *Hk. O.* III: 179—192.

schijnt mij veel gewaagd of geheel onjuist. Doch ik laat dat thans rusten, want dit heeft Graetz bewezen, dat afdoende argumenten voor eene vroegere definitieve afsluiting van den Kanon niet bestaan. Het is zoo: omstreeks 200 v. Chr., toen Jezus ben Sirach zijn spreukenboek schreef, was men reeds naar die afsluiting op weg. Veertig jaren later kon „Daniël" niet meer worden opgenomen onder de Profeten, die derhalve toen reeds geacht werden voltooid te zijn. Wederom dertig jaren later, toen de kleinzoon van Jezus ben Sirach de Spreuken van zijnen grootvader in het Grieksch vertaalde, waren ook de Hagiographa reeds eene erkende verzameling. Kon toen of nog later een of ander geschrift in dat 3de deel van den Kanon eene plaats erlangen, het lag toch in den aard der zaak, dat dit slechts met moeite en met allengs meer moeite kon worden doorgezet. Hoe dichter wij naderen tot het begin der Christelijke jaartelling, des te geringer wordt dus de waarschijnlijkheid der opneming, des te krachtiger moesten de beweegredenen zijn, die daarvoor konden worden aangevoerd. Doch, gelijk ik zeide, het bewijs, dat een boek, toen ontstaan, niet meer canoniek kon worden, is niet te leveren.

Nog een andere bijdrage tot bepaling van den ouderdom van Qohéleth hebben wij aan Graetz te danken. Was hetgeen ik eerst noemde meer van negatieven aard, positieve waarde en beteekenis heeft zijn onderzoek van de taal en het spraakgebruik des boeks, waarvan de uitkomsten zijn nedergelegd in het Glossarium, dat zijnen commentaar besluit (S. 185—200). Na hem heeft ook Delitzsch er een geleverd [1]), dat met vrucht kan worden vergeleken. Het is inderdaad bevreemdend, dat deze laatste geleerde, met de door hem zelven opgemaakte lijst voor zich, er toe heeft kunnen komen om het boek vóór Alexander den Groote te plaatsen. De taal wijst zeer bepaald op later tijd en zou er, op zich zelve beschouwd, toe moeten leiden om Qohéleth tot het allerjongste der Oud-testamentische boeken te maken. Doch met opzet voegde ik hieraan eene beperking toe. Het argument, aan het spraakgebruik ontleend, kan nooit beslissend zijn. Het taalbederf — zooals wij het met één woord noemen kunnen — gaat niet ordelijk en regelmatig voort. Een

1) *Bibl. Commentar* u. s. w. IV: 4 S. 197—206, ook 206—208.

later schrijver, zich aansluitende bij oudere modellen, kan jongere woorden en vormen vermijden, waarvan een zijner voorgangers vrijelijk gebruik maakt. De taal van Qohéleth wekt dus eene praesumtie, bepaaldelijk deze dat het boek jonger is dan b. v. Daniël (166—165 v. Chr.), maar indien het om andere redenen vroeger moet worden gesteld, dan bestaat daartegen geen onoverkomelijk beletsel.

Zoo worden wij vanzelf geleid tot de overweging van hetgeen Renan over de vraag, die ons bezighoudt, heeft in het midden gebracht (§ IV der Inleiding, p. 45—65). Ziethier de hoofdtrekken van zijn betoog! Qohéleth behoort zeker niet tot den bloeitijd van Israël's letterkunde, die ± 500 voor Chr. eindigt. Aanvankelijk zou men geneigd zijn te zeggen: ook niet tot de periode, die met het jaar 170 v. Chr. begint, want met de toen heerschende, bijna koortsachtige opgewektheid heeft de geest, dien het boek ademt, niets gemeen. Dan zouden dus de jaren 500—200 v. Chr. overblijven. Maar het is toch, bij nader inzien, wel wat gewaagd, de jaren 170 v. Chr. en verv. aanstonds uit te sluiten: kan de schrijver niet eene uitzondering zijn geweest op den regel? Ook in dagen van opgewekt patriotisme plegen de practische, sceptische en epicuristische naturen niet te ontbreken. Wij moeten derhalve, alvorens het besluit op te maken, nagaan, of er niet in het boek zelf bepaalde aanwijzingen omtrent den tijd van zijn ontstaan te vinden zijn. Doch de meeste van deze leveren ons niet wat wij zoeken; zij geven ons alleen volle vrijheid om, zoo noodig, zeer laag af te dalen. De zinspelingen op de tijdsomstandigheden brengen ons evenwel iets verder. Het 12de en het 13de boek der Archaeologie van Flavius Josephus zijn de beste commentaar op Qohéleth's schets van den politieken toestand zijner dagen. „Le temple de Jérusalem existait quand le livre fut écrit, et le culte y florissait (Ch. IV: 17 svv.). Le sacerdoce était organisé avec un certain pouvoir temporel (Ch. V: 5). Il y avait des piétistes zélés, que exagéraient les prescriptions et faisaient la religion par un zèle et une austérité outrés. Jérusalem était le siège d'une royauté et d'une cour (Ch. VIII: 1 svv.), où les gens un peu notables de la ville aspiraient à briller. Les dynasties et les villes indépendantes pullulaient en Syrie (Ch. IX: 14 svv.); elles se faisaient

des guerres sans fin. Une petite ville pouvait avoir un siège à soutenir. Il semble qu'aucun grand pouvoir comme celui des Achéménides, ou d'Alexandre, ou des Ptolémées, ou des Séleucides ne se faisait sentir" (p. 59, 60). Dit alles samengenomen leidt ons tot het jaar 125 v Chr. of daaromtrent. Toen regeerden te Jeruzalem de Hasmoneën, aanvankelijk ijveraars voor de wet en voor de vrijheid, maar weldra „assez profanes." „Alexandre Jannée et Jean Hyrcan [waarom in deze orde?] sont des rois comme d'autres, religieux par habitude et par politique, cruels, avides, méchants, au fond très peu dévots. C'est le temps des *hasidim* et le commencement des sectes comme les esséniens, qui, justement par réaction contre la perversion du monde, introduisent dans l'israélitisme un esprit de mysticité inconnu jusque-là. Ces gens qualifiés de „sots" (Ch. IV: 17; V: 3), qui se livraient aux pratiques d'un ascétisme exalté, à des abstinences inutiles, qui se préoccupaient vainement de l'avenir, et de ce qui arrive après la mort, qui trouvaient mauvais que l'homme jouît tranquillement de l'aisance qu'il avait acquise par un travail honnête, étaient probablement les premiers en date de ces fous du royaume de Dieu dont la folie allait gagner le monde et que notre auteur et ses pareils allaient accueillir de tous leurs dédains" (p. 61, 62). De slotsom wordt dan deze: „S'il fallait s'arrêter à une date un peu précise, c'est vers ce temps, une centaine d'années avant la naissance de Jésus, que je placerais la composition du *Cohélet*. L'auteur fut peut-être quelque arrière-grand-père d'Anne ou de Caïphe, de ces prêtres aristocrates qui condamnèrent Jésus d'un coeur si léger. Il fut l'idéal de ce qu'on appelait un sadducéen, je veux dire de ces gens riches, sans fanatisme, sans croyance d'aucune sorte en l'avenir, attachés au culte du temple qui faisait leur fortune, furieux contre les fanatiques et toujours enchantés quand on les mettait à mort" (p. 62).

De auteur van Qohéleth een Sadduceër: inderdaad, dat is de meest waarschijnlijke opvatting, veel aannemelijker althans dan die van Graetz, volgens welke hij tot de school van Hillel zal hebben behoord. Maar „Sadduceër" is hier meer de aanduiding van eene geestesrichting dan van een maatschappelijken rang of stand, en ook om die reden wordt door de toe-

kenning van dien naam nog niets beslist aangaande den leeftijd des schrijvers: „Sadduceërs", in dien geestelijken zin, waren er onder de Joden vroeger en later. Hoe dan nu te oordeelen over de gissing van Renan, dat de auteur omstreeks 125 v. Chr. of, gelijk hij zich ook uitdrukt, „une centaine d'années avant Jésus" zal hebben geleefd? Zijne bewijsvoering te haren gunste zal, dunkt mij, in elk geval eene kleine correctie moeten ondergaan. De teekening van Johannes Hyrcanus is veel te ongunstig; met welk recht men hem „cruel, avide, méchant" enz. zou noemen, is niet in te zien. Indien Qohéleth en zijne tijdgenooten door zulk een man geregeerd werden, dan leefden zij niet onder Johannes Hyrcanus [1]). Bovendien droeg deze nog niet den titel van koning: zijn zoon, Aristobulus, was de eerste Hasmoneër, die zich zoo liet noemen [2]): ook dit verbiedt ons het boek — dat, volgens Renan zelven, een inheemschen koning te Jeruzalem kent — „vers l'an 125 avant Jésus-Christ" te stellen. Wij zullen dus, wanneer wij overigens met Renan medegaan, tot de regeering van Alexander Jannaeus (105—79 v. Chr.) moeten afdalen — inderdaad een veelszins droevig tijdvak in de geschiedenis der Joden, een tijdvak van verwarring, gewelddadigheid, partijstrijd en burgeroorlog, en in zoover niet ongeschikt om de stemming aan te kweeken, waarvan Qohéleth getuigt. Zóo nader omschreven schijnt mij de tijdsbepaling van Renan zeer ernstige overweging te verdienen. Herinneren wij ons daarbij vooral, dat de taal van het boek haar aanbeveelt: *ceteris paribus* moet het liever omstreeks 90 v. Chr. dan eene eeuw vroeger worden geplaatst.

Maar zijn dan werkelijk „cetera paria"? Ik ben daarvan nog niet overtuigd. Lang vóór de verschijning van Renan's „Ecclésiaste" had ik mij genoodzaakt gezien de mogelijkheid toe te geven, dat de auteur van Qohéleth onder de tijdgenooten van Alexander Jannaeus schuilt. Maar toch niet meer dan de mogelijkheid. De overwegingen, die mij vroeger voor het jaar 200 v. Chr. of daaromtrent partij deden kiezen [3]),

1) Josephus, *Arch. Jud.* XIII cap. 8—10.

2) Ibid. Cap. 10 § 1; ook 1 Makk. XVI: 23, 24 wordt aan Johannes Hyrcanus de ἀρχιερωσύνη en niet de koninklijke waardigheid toegekend.

3) Vg. mijn *Hk. O.* III: 188—192 en *Godsdienst van Israël* II: 306—312.

behouden in mijne schatting hare waarde. Ik zal ze thans niet herhalen. Voor beslissing in dezen of in genen zin schijnt mij de quaestie nog niet rijp. Zal zij dat ooit worden? Wij kennen ten deele: daarvan overtuigt ons ook weder de vernieuwde studie van Qohéleth. Maar dat die studie slechts „vermoeiing des vleesches" zou zijn, heeft mij althans de ervaring niet geleerd en zal zij, naar ik hoop, ook den lezer van dit opstel niet geleerd hebben.

Leiden. A. KUENEN.

HET GETUIGENIS VAN FLAVIUS JOSEPHUS OVER JEZUS.

Reeds van den beginne af dat de plaats bij Flavius Josephus, die omtrent Jezus bericht, Joodsche Oudheden, Bk. 18, Hoofdst. 4, met oordeelkundig oog begon beschouwd te worden, werd de meening geuit, dat ze niet enkel geïnterpoleerd, maar geheel ondergeschoven zou zijn. Dit is tegenwoordig wel het meest aangenomen geworden. Inderdaad, zoo als ze daar staat, is ze blijkbaar van christelijke hand afkomstig, die echter vrij onhandig is te werk gegaan en zich duidelijk verraadt. De proeven die er genomen zijn, om, in onderstelling van tekstverandering, het onechte af te scheiden, en den echten tekst met eenige zekerheid te herstellen, zijn niet gelukkig uitgevallen; men mag het laatste veilig voor onmogelijk houden.

Toch is het aan groote bedenkelijkheid onderhevig, Josephus geheel te laten zwijgen, zoowel van Jezus als van de Christenen. Hij is over het geheel een zeer uitvoerig geschiedschrijver, die eer te veel dan te weinig geeft, vooral over hetgeen er in zijnen tijd is voorgevallen. De christelijke gemeente was, ten tijde toen hij dit boek schreef, 94 n. C., sinds lang en aan vele plaatsen bekend. De haat der Joden tegen hen maakte hen nog bekender. Josephus stelt belang in godsdienstige zaken, zoowel om die te kennen als om er over te berichten. Hij beschrijft, evenals de secten der Farizeeën en der Sadduceeën, breedvoerig die der Esseërs, die toch in aantal veel geringer waren dan de Christenen (naar zijn eigen bericht slechts 4000), en bij de Romeinen, in 't algemeen buitenslands, veel minder bekend dan dezen. Dan vermeldt hij omstandig

Johannes den Dooper en diens werk en dood; ook Jakobus, dien hij (XX : 8) „den broeder van Jezus, dien men Christus heette" noemt (tenzij men ook deze plaats, die er toch volstrekt niet verdacht uitziet, ter wille van de hypothese, voor ondergeschoven wil verklaren).

'tZou zijn aanzien als nauwkeurig schrijver eener volledige geschiedenis bij zijne lezers, ook de Romeinsche, die het christendom als een eigenaardige joodsche secte reeds sinds de vervolging door Nero kenden, zeer verminderd hebben, indien hij geheel van hen gezwegen had. Zelfs zou zulk eene blijkbaar opzettelijke uitlating verdenking hebben kunnen wekken omtrent zijne eigene meening over hen; des te meer, deels wijl hij over anderen zoo uitvoerig geschreven had, anderdeels omdat het geloof der christenen, zooals reeds hun naam aanduidde, in verband stond met het tegenover de Romeinen zoo kittelachtige punt van de Messiasverwachting bij de Joden. *Iets* moet hij over hen bericht hebben, al ware het dan ook slechts iets, dat, zoo hij het voorzichtig oordeelde om slechts weinig over hen te geven, hem op gevoeglijke wijze ontsloeg van de verplichting tot meer.

En, heeft hij de Christenen gekend en over hen bericht, dan heeft hij ook geweten van, en geschreven over den persoon, dien zij als hunnen meester vereerden, en naar wiens bijnaam zij genoemd werden; een bijnaam dien hij kende, om 't even of hij al dan niet de beteekenis kende of kennen wilde, welke zij daarin legden. Het laatste was waarschijnlijk het geval, want in de aangehaalde plaats over den dood van Jakobus (XX : 8) schrijft hij niet *de* Christus, maar alleen Christus, als eigennaam, zooals hij in 't algemeen van het Messiasgeloof der Joden geen gewag maakt, 't zij uit voorzichtigheid, 't zij wegens eigene overtuiging.

Dat hij de Christenen niet beschouwt en beschrijft als eene joodsche secte, en ze dus niet plaatst naast de *vier* door hem opgegevene: Farizeën, Sadduceën, Esseën, Gauloniten (XVIII : 2 en uitvoeriger: Joodsche oorlogen II : 12) is natuurlijk. De Christenen waren, toen hij schreef, reeds lang geen eigenlijke joodsche secte meer (ofschoon door de Romeinen, uit oppervlakkige kennis, daarvoor gehouden), en bestonden voor 't meeste gedeelte uit geboren heidenen; hunne gemeenten waren overal in de heidensche wereld verspreid. Juist dit moest hem ook, zelfs afgezien van hunne leer en aard, als Jood ver-

hinderd hebben, om ze als eene joodsche gezindte te erkennen, naast de vier bovengenoemde zoo geheel en specifiek joodsche.

Daarentegen is het bericht omtrent Jezus geheel op zijne rechte plaats; het behoort, in hoofdzaak, tot den tijd der landvoogdij van Pilatus, en deze wordt, na de korte vermelding der drie voorgaande, in het 2e, 3e en 4e hoofdstuk behandeld. *Hier* is het te verwachten.

De redenen, die er bijgebracht zijn, om zijn vermeend stilzwijgen te verklaren, heffen bij ieder nauwkeurig denkenden beoordeelaar de genoemde bezwaren niet op; en kunnen althans niet als bewijzen voor die hypothese dienen; veel waarschijnlijker blijft het, dat de plaats geïnterpoleerd en bedorven, dan dat ze geheel ondergeschoven zou zijn.

Den voor ons liggenden tekst te wijzigen, met zekerheid te bepalen, wat daarvan aan 's schrijvers eigen hand toebehoord heeft, eventueel wat daarvan uitgelaten is, moet, zoo als gezegd is, voor onmogelijk gehouden worden.

Maar — hetgeen wat er onmiddellijk op volgt, geeft te dezen aanzien eenen wenk, die, zoover mij bekend is, nog niet is opgemerkt, en die tevens een sterk bewijs levert voor de partiëele echtheid der plaats.

't Is het verhaal van het gebeurde met Paulina, dat in het kort hierop nederkomt.

Mundus, een zeer vermogend Romeinsch jongeling, is in onkuische drift ontstoken jegens Paulina, eene zeer schoone vrouw te Rome, en biedt haar een aanzienlijke som. Zij slaat zijn aanzoek met verontwaardiging af. De priesters van Isis, aan wier dienst Paulina overgegeven was, laten zich omkoopen, om hem door bedrog te hulp te komen. Zij weten haar diets te maken dat de god Anubis hare omarming begeert. Zij is opgetogen over de eer die haar wedervaart, verschijnt met toestemming van haren man, die ook aan de priesterlijke verzekering geloof hecht, tegen den nacht in een vertrek des tempels, en meent omhelsd te worden door den god, die niemand anders is dan Mundus. Zij zoowel als haar man zouden in dat geloof gebleven zijn, indien Mundus zelf zich niet op zijn genot beroemd had. 't Geval maakte in Rome groot opzien en werd door Tiberius streng gestraft.

Het verhaal heeft geen betrekking op de joodsche geschie-

denis, noch op de algemeene, noch op de bijzondere van dien tijd. 't Is eene speciaal Romeinsche episode. Met hetgeen er in dit hoofdstuk voorafgaat, in § 1 en 2, heeft het geenen samenhang. Ook niet met het volgende 5de hoofdstuk. Wel wordt daar de verbanning der Joden uit Rome bericht; maar dit betreft alleen de Joden, het andere alleen de priesters van Isis, en heeft ook eene eigene, geheel andere aanleiding. Zoo ze met elkander in verband stonden, zou het voorgaande veeleer tot het volgende aanleiding gegeven hebben, dan omgekeerd. -- Maar door Josephus zelf worden ze niet in verband gebracht; integendeel, in de laatste woorden van Hoofdstuk 4 sluit hij het verhaal nopens Paulina af, en scheidt het van het daaropvolgende.

Alles wijst op § 3, het bericht nopens Jezus, als aanleiding tot de, anders onverklaarbare, opneming van deze speciaal Romeinsche anecdote.

Een geleidelijk verband ontstaat er, wanneer men aanneemt dat Josephus, bij de vermelding van het geloof der Christenen aan de goddelijke natuur en oorsprong van Jezus (de bedorven tekst bevat die), ook de materiëele wijze waarop zij zich dien oorsprong verklaarden, bericht heeft.

Dat Josephus bekend geweest is met de geboortesagen in het eerste en derde Evangelie, althans met de kern daarvan, is niet bevreemdend. Want die sagen hebben zeer zeker mondeling, misschien zelfs wel schriftelijk geloopen, voordat zij in die Evangeliën in haren door de hand der schrijvers, vooral een dichterlijken Lucas opgesierden, van nu af voor de kerk vaststaanden vorm gebracht werden. Ze waren wonderlijk en pikant genoeg, om een algemeene verbreiding te vinden en aan eenen man van zoo veelzijdige en omvangrijke bekendheid met de zaken van zijnen tijd ter oore te komen.

Daarbij komt, dat er zich, niet zeer lang na Josephus, bij Celsus, ons bekend door Origenes, sporen vertoonen van joodsche verhalen over de geboorte van Jezus, die kennelijk door de christelijke sage veroorzaakt, en eene vijandig-joodsche opvatting daarvan waren.

Dat hij er melding van gemaakt heeft, en wel op zulk eene wijze als uit de toevoeging der geschiedenis van Paulina blijkt, is ook niet vreemd. Deels om hemzelven. Mag hij

voor het overige ook niet ongunstig over Jezus geoordeeld hebben, de bewering van zijn goddelijke natuur en vooral van haren oorsprong, moet hem toch gestuit en tegen Jezus ingenomen hebben. Maar deels ook om zijne lezers. Over de Christenen kon hij, al had hij dit ook gewild, niet veel, althans niet veel goeds zeggen. Zij stonden reeds destijds, ook bij de heidenen, in kwaden naam (1 Petri 2 v. 12. Sueton. Nero, c. 16; enz.). Hij bepaalt zich alzoo meest bij hunnen stichter. Maar ook te diens opzichte was het voorzichtig, eenen blaam, en wel eenen op zijne lezers berekenden, voor hen aanstonds begrijpelijken blaam op hem te werpen, die hem ontsloeg van de moeite en van de verlegenheid, om breed uit te weiden (zoo als hij over Johannes den Dooper en vooral over de Esseërs gedaan had) over dezen man, die in elk geval ook door het groot aantal zijner volgelingen de aandacht trok en belang inboezemde.

Ik behoef nauwelijks te zeggen welke strekking het verhaal nopens Paulina in dezen samenhang heeft. Het bevat zijn oordeel over de historische kern der geboortesage, een oordeel dat zich aanbeval door zijne natuurlijkheid, zonder bitterheid of vijandschap te toonen; — ingekleed in eenen vorm, die zijnen romeinschen lezers niet vreemd en voor hen aangenaam was. Om den wil van dit laatste is waarschijnlijk het verhaal, dat voor de zaak zelf korter had kunnen zijn, vrij breedvoerig uitgesponnen. — Hij heeft er mede willen zeggen, dat een dergelijk bedrog als er met Paulina gepleegd was, dat zoo Mundus gezwegen had, ook te Rome aan eenen gewaanden Godenzoon het leven had kunnen geven, waarschijnlijk de eigenlijke grond van de sage der Christenen geweest was. 't Was een: „tout comme chez vous", voor hen, Romeinen, vleiend, maar tevens, onmiskenbaar, eene uit de hoogte gesprokene, geringschattende afsluiting van zijn bericht omtrent Christus en de Christenen, die hem, althans tegenover hen, van de moeite eener uitvoeriger mededeeling ontsloeg.

Alles geheel in den geest van onzen Flavius!

Of Josephus dit zijn oogmerk met de inlassching van dit verhaal, deze daaruit te maken gevolgtrekking uitdrukkelijk uitgesproken heeft, dan of hij het aan de scherpzinnigheid van de lezers overgelaten heeft dit te vinden, wat overigens

niet moeielijk was en voor de hand lag, kunnen wij niet weten. In het eerste geval zou de aanhef van het Romeinsch verhaal eenigszins anders hebben moeten luiden dan wij dien thans hebben. 't Is echter zeer mogelijk, dat de interpolator, die deze geheele plaats zoozeer bedorven heeft, ook hier verandering heeft aangebracht, met het oogmerk om, zonder zoo groote uitlating als die van het geheele verhaal zou geweest zijn, toch de betrekking daarvan op het voorgaande, zooveel hem mogelijk was onkenbaar te maken.

Over het geheel moet echter zijn bericht over Jezus, met en benevens objectief gehoudene mededeelingen, toch dingen bevat hebben, of in eenen toon en vorm gesteld geweest zijn, die voor de Christenen aanstootelijk was. Vandaar dat de geheele plaats in sommige afschriften uitgelaten was, 't geen daaruit blijkt, dat ze aan Chrysostomus en andere oude kerkelijke schrijvers onbekend was. Aan het exemplaar dat Eusebius gebruikte is het te zien, dat er door christelijke afschrijvers aan den tekst getornd was. Maar even zoo goed als die den tekst naar hunnen zin veranderd hebben, kunnen er ook anderen geweest zijn die liever de geheele, voor hen aanstootelijke, plaats weglieten. Hoedanig een exemplaar Origenes voor zich gehad heeft, is twijfelachtig. Hij noemt, in een plaats van zijn geschrift tegen Celsus, Josephus eenen „niet aan Jezus als Christus geloovigen" (ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ). Dat schijnt te doelen op den oorspronkelijken vorm; en zou dus een bewijs voor onze meening opleveren, althans dat Josephus ongunstig over Jezus bericht heeft. Maar het kan ook slaan op de boven vermelde plaats, Bk. XX hoofdst. 8, waar hij insgelijks zijn ongeloof aan Jezus als Christus te kennen geeft.

Dat er van deze laatste, geheel gemutileerde exemplaren geen meer bestaat, ook geen afschrift, zoo min als van die in den oorspronkelijken vorm, is natuurlijk. De oudste voorhanden afschriften zijn uit de elfde eeuw. Toch zullen, daar het door Eusebius aangehaalde getuigenis van Josephus over Jezus algemeen bekend was, en daar veel gewicht aan gehecht werd, reeds sinds lang alle nieuwe afschriften die men vervaardigde, òf naar het door Eusebius gebruikte (of copieën daarvan) afgeschreven, òf daaruit (of uit Eusebius zelf) aangevuld geworden zijn.

Josephus geeft alzoo het oudste bekende voorbeeld van deze geheel natuurlijke, werkelijk niet vijandige verklaring der evangelische geboortesage, waardoor inderdaad op Jezus' moeder geen blaam geworpen wordt. — Of zij daarom de ware is, dat is eene andere zaak. Zij is zeer moeielijk overeen te brengen met, en in te voegen in den loop der geschiedenis van Jezus, althans zooals die in de Synoptische Evangeliën voorgesteld wordt. — De sage kan even zoo goed eenen mythischen oorsprong gehad hebben. Dan moet hare ontwikkeling echter ongewoon snel geweest zijn. Daarenboven is de grond van deze bezwaarlijk met zekerheid aan te wijzen. Aan heidensch, 't zij oostelijk of westelijk element is niet te denken; daar was het oudste Christendom veel te afkeerig van. 't Zou dus uit Joodsche begrippen hebben moeten zijn. 't Naast uit die over den Messias. Maar ook hier zijn de door en na Strausz bijgebrachte bewijzen aan rechtmatigen twijfel en tegenspraak onderhevig. 't Is hier de plaats niet om dit nauwkeurig uiteen te zetten. Ik heb mij tot Josephus te bepalen.

Iets anders is er echter nog, dat ik niet mag voorbijgaan. Ik ben van de onderstelling uitgegaan, dat Jezus niet een mythische, maar eene historische, werkelijk geleefd hebbende persoon geweest is, en dat zijne ons overgeleverde geschiedenis, hoewel door veel opsiering en verdichting misvormd, toch in hoofdzaak op ware gebeurtenis gegrond is. Het tegendeel is in de jongste tijden beweerd. Een hoofdbewijs voor die meening is het vermeende stilzwijgen van Fl. Josephus over Jezus en de Chistenen.

Ik heb die hypothese tot dusverre onaangeroerd gelaten, en ben er over heen gestapt, hoezeer ik erken dat, zoo ze waarheid was, het door mij geleverde onderzoek geheel vervallen zou. Om ze te handhaven moet men, vooreerst, van alle vier de als echt erkende brieven van Paulus de onechtheid bewijzen, daar in alle vier de persoon van Jezus als een die werkelijk geleefd heeft wordt voorgesteld. — Dan verder, moet men eene mythenvorming zonder persoonlijke kern aannemen die, in dezen tijd, en bij dit volk, geheel onaannemelijk is, vooral wanneer die mythe zoo uitvoerig, zoo samengesteld is, en zich toch in de hoofdzaken zoo gelijk blijft als deze. — Dan ook eene snelheid van ontwikkeling dezer mythe, tot dien

afgeronden en welsluitenden vorm, die geheel onwaarschijnlijk en in de geschiedenis der mythen zonder voorbeeld is.

Wel zijn, in het Oosten zoowel als in het Westen, de meeste persoonlijke voorstellingen der godheden uit onpersoonlijke, 't zij stoffelijke of ideale, afkomstig; maar, ook afgezien van den langen tijd die er tot deze formatiën noodig was, zoo behooren die grootsche mythenvormingen alle tot de poëtische jeugd der volken. Die was bij de Joden, zoo zij haar ooit gehad hebben, reeds lang voorbij; bij hen was toen nog slechts voor kleine, ondergeschikte mythenvormingen bodem en gelegenheid. — Ook de voorwerpen dier mythen, hier Jezus en de Messias-idee, daar de goden en hun grondideeën, zijn zoo zeer verschillend en van elkander afwijkend, dat er aan geene gevolgtrekking van dezen tot gene te denken is.

Dan zou men ook tot eene constructie van den oorsprong der christelijke kerk moeten komen, die in onwaarschijnlijkheid en in te plegen geweld aan de geschiedenis haars gelijken niet hebben zou.

En wat in het bijzonder het eerste hoofdbewijs voor die hypothese, het vermeende stilzwijgen van Josephus over de Christenen en den stichter van 't Christendom aangaat, het is hoogst onwaarschijnlijk en blijft dat, ook al betwijfelt men de juistheid mijner meening over de bedoelde plaats. En althans kan het niet als bewijs voor eene zoo gewaagde stelling gelden.

Daarom heb ik die hypothese ter zijde gelaten en vermeld ze slechts, als ter loops, hier aan het slot.

J. A. M. Mensinga.

NABETRACHTINGEN.

I.

GODSDIENST EN GESCHIEDENIS.

Reeds sedert eenigen tijd rust op mij eene onafgedane verplichting. Daar zijn namelijk tegen een en ander, dat ik hier ter plaatse schreef, bedenkingen geopperd en met welwillendheid onder mijne aandacht gebracht, die ik tot dusver onbeantwoord heb gelaten. Kon dit den schijn op mij laden eener geringschatting, die mijnerzijds zeer onbetamelijk zou zijn, ik stel er prijs op hier te mogen uitspreken, dat mijn stilzwijgen uitsluitend is voortgekomen uit de vrees, voor de lezers van dit tijdschrift vermoeiend te zullen worden. Men loopt toch bij het geven van repliek zoo licht gevaar, hetzij om het reeds gezegde te herhalen, hetzij om te veel de aandacht te vestigen op den vorm, waarin te beantwoorden bedenkingen gekleed werden, en in beide gevallen de zaak zelve niet verder te brengen. Dit gevaar wordt zeker kleiner, wanneer men zich eenig uitstel oplegt en de quaestiën min of meer laat bezinken. En ziedaar dan ook wat mij 't wagen doet, op enkele vroeger door mij behandelde onderwerpen eenige beknopte nabetrachtingen te leveren. Hoop ik alzoo later gelegenheid te vinden om nog iets te zeggen met het oog op een en ander, dat, zoowel met betrekking tot het geloof in God, als ten aanzien van de psychologische wording der religie, in ditzelfde tijdschrift tegen mij werd aangevoerd, thans wensch ik eenige opmerkingen te geven naar aanleiding van een opstel van Dr. Is. van Dijk, verschenen in het laatste stuk van de

„Studiën" [1]), onder den titel „Godsdienst en historie", en hoofdzakelijk gericht tegen het door mij geschrevene over „de Christologie en de huidige godsdienstwetenschap" [2]).

Het bedoelde opstel mag zeker een toonbeeld heeten van humane polemiek; zoodat ik dan ook, wat den daarin aangeslagen toon betreft, alleen de exceptie zou willen inbrengen van eene te hoog gestemde waardeering. De bezwaren, die van des schrijvers standpunt tegen de door mij ontwikkelde denkbeelden moesten oprijzen, worden er bovendien geleidelijk in ontwikkeld en zoo ernstig gemotiveerd, dat zij niet nalaten kunnen indruk te maken. Zonder (om de boven genoemde reden) het lezenswaardig betoog in alle bijzonderheden te willen nagaan, wensch ik, des schrijvers bedenkingen in omgekeerde orde opnemende, hoofdzakelijk stil te staan bij de vragen: 1°. in welken zin de historie kan gezegd worden steun te bieden aan het godsdienstig geloof, en 2°. of en in hoever de bij ervaring gekende religie in staat stelt tot zuiverder en zekerder critiek op het gebied der godsdienstgeschiedenis.

1.

Elk die bij ervaring het godsdienstig geloof kent, kent ook de tijden en stemmingen, waarin het zich slechts met moeite kan staande houden, of zelfs voor korter of langer bezwijkt, om plaats te maken voor twijfel en wankelmoedigheid. Daargelaten wat die zwakheid veroorzaakt, is het nu voldoende te erkennen, dat zij feitelijk voorkomt en dat wel niemand onzer er zich boven verheven zal achten. Behoeven wij in dergelijken toestand geen steun? Ja, behoeven wij, welbezien, niet reeds te voren en bestendig een steun, zoowel om tegen gedurige kleinere schokken bestand te zijn, als om, waar wij voor grootere bezweken, ons weer te kunnen oprichten? Als men beweert, „dat het godsdienstig geloof, naarmate het zelfstandig wordt, een van buiten komenden steun steeds minder

1) Zie *Studiën*, *Theologisch Tijdschrift*, VII. 4. bl. 300 vv.
2) Zie *Theologisch Tijdschrift*, 1881. bl. 30 vv.

behoeft", verlaat men dan niet het gebied der werkelijkheid, waar zulk eene zelfstandigheid meer een klank dan een feit schijnt te wezen? Als men daarentegen vraagt, niet hoe het in eene denkbeeldige, maar hoe het in de werkelijke menschenwereld, ook in onze eigene gemoedswereld pleegt toe te gaan, zijn het dan niet mede en bovenal de kostelijke getuigenissen uit het verleden, de beelden van groote voorgangers, de overtuigingen waarvan zij de levende vertegenwoordigers en de bezielde verkondigers zijn geweest, — zijn deze het niet, waarheen wij in onze hulpbehoevendheid ons wenden, en die ons, bij een nog maar al te weinig bereikte zelfstandigheid, een inderdaad onontbeerlijke hulpe bieden? En is het dan niet een doordraven op onmenschkundige theorieën, is het anders dan bedrieglijke zelfopwinding, wanneer men dien steun als overtollig van de hand wil doen wijzen?

Zoo ongeveer luidt, althans voor het grootste deel, de door mij slechts ietwat sterker geaccentueerde bedenking van Dr. van Dijk tegen mijne bewering: dat het echt godsdienstig geloof nimmer afhankelijk kan of mag zijn van de resultaten van historisch onderzoek. Nu meen ik evenwel deze mijne bewering onverkort te kunnen handhaven, zonder toch de betrekkelijke waarheid te miskennen in de daar aangevoerde bedenking. Mits men hier wel onderscheide.

Al vooreerst mag, bij de door mij aan het godsdienstig geloof op zekeren trap van ontwikkeling toegekende zelfstandigheid, geenszins gedacht worden aan iets onbestaanbaars, t. w. aan eene zelfstandigheid in zoo volstrekten zin, dat het geloof zou kunnen ontstaan en zich staande houden ook bij een volslagen isolement. Buiten de menschelijke gemeenschap kan niets menschelijks gedijen en het hoogst menschelijke allerminst; dit behoeft geen betoog en is nimmer door mij in twijfel getrokken. Indien wij met onze heiligste overtuiging werkelijk alleen stonden, indien zij nergens eenigen weerklank vond, zij zou moeten bezwijken. Doch ziedaar een onmogelijke onderstelling. Ook het hoogste waartoe eenig mensch zich verheffen kan en 'twelk in dier voege vooralsnog alleen in hem vertegenwoordigd is, wordt toch immer gedragen door den zich allengs verbreedenden grondslag van het algemeen menschelijke, waaruit het voortkwam. Zoo vindt elke heilige

overtuiging wel zekerlijk weerklank, ofschoon in verschillende mate, toch allerwege en op allerlei wijs, zoowel in de stemmen die uit het heden als in die uit het verleden tot ons komen.

Ook uit het verleden. Hier dient nu echter vooral niet vergeten te worden, dat aan het woord „historie" soms eene dubbelzinnige beteekenis wordt gehecht. Behoort men er, strikt genomen, onder te verstaan: het onderzoek naar hetgeen weleer is geschied, naar den tijd en de wijze waarop, en geheel den samenhang van omstandigheden waarin het heeft plaats gegrepen, of anders: de samen te vatten resultaten van dat onderzoek, — soms ook denkt men er bij aan het vroeger gebeurde en gewordene zelf, maar zooals het in zijn blijvende werking en vrucht nog immer voortduurt en zich ook nog aan ons, zonder het genoemde onderzoek, rechtstreeks te ervaren en te kennen geeft. Zoo komen ook wij nog in persoonlijke aanraking met het woord, dat op naam van Jezus, Paulus, Johannes werd opgeteekend en tot ons gebracht; met het Christusbeeld, zooals het door middel van geheel de christelijke ontwikkeling en overlevering ook ons voor de oogen treedt. Hier hebben wij dus te doen met eene vrucht van het geestelijke leven der menschheid, die wij ons rechtstreeks en op geestelijke wijs kunnen toeëigenen; met eene zoo te zeggen nog immer levende geschiedenis, die alleen innerlijke ontvankelijkheid onderstelt om, althans in hare zuiverste bestanddeelen, als godsgetuigenis erkend en geassimileerd te kunnen worden; hier alzoo met eene sterking van het geloof, die ik in geenen deele overtollig heb genoemd. Men een af te wijzen „van buiten komenden steun" bedoelde ik toch geenszins wat uit anderer godsdienstig geestesleven tot ons komt, neen! maar al hetgeen behoort tot een vreemdsoortig, met het religieuze niet rechtstreeks samenhangend gebied, en dus met name, al hetgeen gelegen is binnen den wijden kring van alleen door waarneming te constateeren verschijnselen en feiten. Behooren die feiten en verschijnselen tot het verledene, werden zij ons alleen door overlevering gemeld, dan moet hier eerst door zorgvuldig onderzoek worden geschift tusschen hetgeen slechts vrucht van dichtende en verdichtende verbeelding of falende redeneering, en hetgeen werkelijk waargenomen blijkt te zijn; en van dit laatste zullen wij nooit meer dan eene betrekkelijke

zekerheid kunnen verkrijgen en ons altoos slechts bij benadering eene juiste voorstelling kunnen vormen. Welnu, van dit alles kan de religieuze convictie in 't minst niet afhankelijk zijn; en men miskent haar wezen en haren grondslag, waar men het alzoo wil doen voorkomen. — Voorzoover de trekken van het ons voor den geest tredende Christusbeeld ons het echte menschenbeeld te aanschouwen geven, biedt het zeker een kostelijk voedsel aan ons geloofsleven, en kan ook onze persoonlijke verzekerdheid omtrent het wit onzer roeping geschraagd worden door de met ons instemmende bewustheid van die allen — zij mogen ons bij name bekend zijn of onbekend — die met ons de daarvan uitstralende heerlijkheid gehuldigd hebben. Of nu evenwel de trekken van dit beeld al dan niet, in mindere of in meerdere mate, ontleend zijn aan den persoon van Jezus van Nazareth, het antwoord op deze vraag moge, voorzoover het door historisch onderzoek te vinden is, ons inzicht kunnen verhelderen in den gang der historische ontwikkeling en in dit opzicht ons te stade kunnen komen, — aan de stevigheid van het godsdienstig geloof als zoodanig kan het niets toe- of afdoen.

Niets? — Hier ontmoeten wij eene tegenwerping, die boven nog niet uitdrukkelijk door ons vermeld werd en waarop toch door Dr. v. D. de meeste nadruk wordt gelegd, namelijk deze: bijaldien men als uitgemaakt kon beschouwen, dat het ideaal van een godgewijd leven althans eenmaal werkelijkheid was geworden, zouden wij daarin dan niet een hoog te waardeeren steun vinden voor ons godsdienstig geloof, aangezien toch juist de schijnbare onbereikbaarheid van het ideaal ons zoo licht aan twijfelmoedigheid prijsgeeft? — Het is eene vraag, die, zooals ieder weet, vele malen en van verschillende zijden gehoord wordt, en die inderdaad een overredenden klank heeft. Toch moet ik erkennen, dat zij voor mij geenerlei overtuigende kracht heeft. Al vooreerst kan ik geen oogenblik vergeten, dat hetgeen alzoo uitgemaakt zou moeten zijn, in waarheid niet uit te maken is. Dat schier bij ieder woord aan Jezus toegeschreven en iederen trek in het verhaal van zijn leven opgenomen, afzonderlijk beschouwd, de twijfel kan oprijzen of zij aan de werkelijkheid werden ontleend, dit wordt zelfs door Dr. v. D. meerendeels toegestemd. Doch hoe voorbij

te zien, dat het beeld in zijn geheel toch niet anders is dan de samenvatting van al het bijzondere? Zal men zeggen, dat niettemin juist dat, naar men beweert, zoo grootsch en harmonisch geheel niet aldus geteekend kon zijn, indien het niet als werkelijkheid was aanschouwd — ik laat dit voorshands in het midden, als behoorende tot eene soort van bewijsvoering die wij straks nog zullen hebben te toetsen. Doch gesteld, men kon als uitgemaakt beschouwen, dat hetgeen ook ons nog als het ideaal van een geheiligd menschenleven voor den geest staat, in Jezus werkelijkheid was geweest, zouden wij met zoodanige zekerheid waarlijk gebaat zijn? Ik voor mij meen dat ernstig in twijfel te moeten trekken. Dr. v. D. herinnert, en wel alleszins terecht, dat wij, geloovende in God en Gods werk in de menschheid en ons zelven, er ook behoefte aan hebben, den regelmatigen voortgang, of, gelijk hij zelf het noemt, de continuïteit van het werk Gods na te sporen, en ons onbevredigd zouden gevoelen, indien deze nergens te ontdekken viel. Maar hoe dan nu, wanneer juist die continuïteit op de meest bevreemdende wijs verbroken bleek te zijn, doordien, na eene langzame en geleidelijke opklimming, plotseling het hoogst bereikbare aan het licht was getreden, en wel — om als zoodanig voorts alleen te blijven staan? — Men vergete toch niet, dat, waar de oudste christenheid in Jezus niet minder dan het vleesch geworden Woord meende te moeten eeren, men tevens, met een in dit opzicht zeer richtigen tact, in zijne verschijning het voorteeken meende te zien van het naderend einde, zoodat nu weldra, met het wereldgericht en de vernieuwing aller dingen, al het aardsche voor het hemelsche, geheel de tegenwoordige eeuw voor de toekomstige zou plaats maken. Sinds nu echter geheel deze verwachting een bedrieglijke waan is gebleken, en men mede onder den invloed dier ontgoocheling van lieverlede geleerd heeft allerwege de continuïteit van Gods werk te erkennen of te onderstellen, zullen wij nu, ofschoon hiermee instemmende, toch tegelijkertijd nog weer een deel der oude dwaling willen vasthouden?

Neen, de meening, dat wij eerst geholpen zouden zijn, wanneer wij konden wijzen op een te eeniger tijd reeds verwezenlijkt ideaal, zij past, welbezien, uitsluitend bij de supranaturalistische denkwijze, die, den geleidelijken gang en voortgang

van Gods werk miskennende, de zekerheid van het gebeurde wonder meent noodig te hebben, om op altijd nieuwe wonderen te kunnen hopen. Waar men echter, bij het geloof in den binnen in ons levenden en werkenden God, het wondergeloof te boven kwam, daar hunkert men niet meer naar eene Godheid die voor ons aangezicht staat, en wier miraculeuze openbaring geheel de beteekenis en waarde der innerlijke zou te niet doen.

Wel is waar, de aanleiding, de verzoeking daartoe blijft voorhanden en keert telkens terug. Kan het godsdienstig geloof omschreven worden als de overtuiging, dat wij door de Almacht zelve geroepen worden tot de heerlijkheid van het geheiligde leven, het spreekt vanzelf, dat de kracht dier overtuiging immer evenredig moet zijn aan de intensiteit onzer beste aspiratiën: doordien en in zoover ik mij innerlijk en onafwijsbaar gehouden en gedragen gevoel tot een heilig streven, ben ik ook verzekerd dat dit streven door het albezielende-zelf in mij werd gewekt en alzoo niet ijdel kan wezen; daar is geen andere grond waarin de hoogste verzekerdheid wortelen en tieren kan. Dewijl nu echter de energie onzer aspiratiën vaak nog zooveel te wenschen overlaat, ontbreekt er ook nog zooveel aan de vastheid van ons geloof. En zoo kan de wensch in ons opkomen, dat het werk en de trouw des Ongezienen, waarvan wij ons te flauw bewust zijn, ons hier of daar te zien en te tasten mochten worden gegeven. IJdele wensch, die zichzelf weerspreekt! Waar niettemin eene overprikkelde verbeelding de vervulling er van meent te aanschouwen, blijkt dan ook die waan niet onschadelijk te zijn. Men komt dan toch in groot gevaar om, voor het in eigen gemoed en leven ontbrekende, geruststelling te willen vinden in 't geen in anderen teweeggebracht en door anderen bereikt heet te zijn; met andere woorden, men dreigt de plant der godsdienstige verzekerdheid, die alleen op eigen wortel kan groeien, in 't leven te willen houden, door haar, zonder dien wortel, te laten leunen tegen een geleenden stut. Neen! alleen het verlevendigde bewustzijn van hetgeen de heilige Almacht ook in ons als hare eischen doet gelden, kan de verzekerdheid in ons doen toenemen van hetgeen zij ons alzoo tevens te vertrouwen en te verbeiden geeft. Komt anderer geloofsgetuigenis ons daarbij vaak uit-

nemend te stade, 't is juist maar ook alleen, dewijl het besef van het ons zelven betamende er door gewekt en gesterkt, dewijl de stem des Eeuwigen in ons eigen binnenste er ons duidelijker bij verneembaar wordt. Maar hiertoe is in geenen deele noodig, dat wij mede worden ingelicht omtrent de namen en personen, omtrent het tijdelijk bestaan en doen van hen, wier woord en werk ons alzoo het woord en werk van God eerder en beter te erkennen geeft; want niet om het hunne, dat buiten ons staat en voorbijgaat, maar om het goddelijke, dat blijft en in ons zelven merkbaar wordt, is het te doen.

Slechts dit kan ons belang inboezemen: zeker te zijn, dat wij in een ons tegemoetkomend geloofsgetuigenis het getuigenis ontmoeten van een menschelijk, door strijd verworven en in verzoekingen gehandhaafd geloof. Leerzaam en bemoedigend kan het zijn, op te merken, hoe uit even kleine en zwakke beginselen als wij zelf bij ervaring kennen, nochtans het grootere en sterkere is te voorschijn gekomen. Zoo zullen niet het minst de blijken van geestkracht en toewijding, die wij in het heden en om ons heen, ook en juist te midden van velerlei onvolkomenheid, kunnen gadeslaan, ons ten teeken kunnen strekken van 't geen ook ons te beoogen en te bereiken wordt gegeven; altoos, mits een tot God gekeerd gemoed ons in staat stelle er Gods werk in te erkennen. Wat daarentegen de maat en de perken van het menschelijke overschrijdt, zal, waar ik er de voorstelling van ontmoet, uit den aard der zaak buiten en boven mij blijven zweven. Ben ik hieromtrent eens tot klare bezinning gekomen, is het mij te doen, niet om hetgeen mij de conditiën der menschelijke ontwikkeling doet vergeten, maar om hetgeen mij die getroost kan doen aanvaarden, dan zal een Jezus, die getuigde: „ik ben de waarheid en het leven; ik en de Vader zijn één!" als historische verschijning gedacht, mij even onaandoenlijk laten als een Jezus die op de wateren wandelde of lichamelijk uit de dooden verrees. Voorzeker, het i d e a a l als zoodanig zal immer hoog boven mij staan; maar het moet, als ook in en door mij te verwezenlijken, in de lijn mijner aspiratiën liggen, correspondeeren met mijne menschelijke vatbaarheid. En ter anderer zijde wederom: voor zoover het daarmee correspondeert, moet het, om ons ideaal te kunnen blijven, toch altijd het tot dusver nog nooit bereikte vertegen-

woordigen. Had de geschiedenis er van te getuigen als weleer reeds verwezenlijkt, dan — reeds wezen wij er op — dan zou diezelfde geschiedenis, door met al mijne ervaringen in strijd te komen, mij in verwarring dreigen te brengen; juist de, volgens deze onderstelling, eenmaal reeds gewonnen, doch weer verloren zegepraal, zou mij aan eene door mij te behalen overwinning te eerder moeten doen vertwijfelen; tenzij — ja tenzij de echt-religieuze convictie machtig genoeg in mij bleek te zijn om mij veeleer de richtigheid mijner interpretatie van een grijs verleden en van anderer opvattingen uit dat verleden in twijfel te doen trekken, dan dat ik de gewisheid zou verzaken, die het in en door mijzelven vernomen godsgetuigenis, te midden aller nevelen en raadselen, in mij dagen deed.

Inderdaad, op laatstgenoemde gewisheid komt ten slotte alles aan. Het moet blijven bij het aloude woord: „alleen door den geest die uit God is weten wij wat ons van God is geschonken." Is de man, die zoo schreef, zelf aan die overtuiging wellicht niet immer getrouw gebleven, dit bewijst niets tegen hare waarheid; veeleer bewijst zoowel dit woord als menig ander, dat die waarheid, hoe lang en hoe vaak ook verduisterd, toch waarlijk niet in onze dagen voor het eerst erkend werd. Te meer bevreemdde het mij haar ook door Dr. van Dijk nog in dier voege miskend te zien, als mij het geval schijnt te zijn bij eene meer algemeene tegenwerping, die door hem onder dit punt is opgenomen. De bewering namelijk, dat het godsdienstig geloof immer verontreinigd en onderdrukt wordt, waar het met historische overtuigingen vermengd en van deze min of meer afhankelijk gesteld wordt, deze bewering wordt door Dr. v. D. al terstond voor niet ontvankelijk verklaard, dewijl zij het uitvloeisel zou zijn van een onbehoorlijk apriorisme. Wij zullen toch, volgens hem, in de eerste plaats te onderzoeken hebben, of niet misschien de historie zelve ons leert, dat de hooge en heilige Macht, die ons leven leidt, het bedoelde onlosmakelijke verband van godsdienstig en historisch geloof werkelijk gewild heeft, en in dit geval hare beschikking met onderwerping hebben te aanvaarden [1]).

Ziedaar een gedachtenkring, waarin het mij moeite kost mij

1) Zie t. a. p. bl. 327 vv.

naar eisch te verplaatsen. Hier wordt een terzijdestellen van ieder krachtens eigen gemoedservaring verworven inzicht geëischt, hier aan het feitelijke een recht van beslissing toegekend over het behoorlijke, waartegen, naar ik meenen zou, geheel ons Protestantsch bewustzijn in opstand moet komen. Begrijpelijk moge zulk eene voorstelling zijn, zoolang het meest werktuiglijk openbaringsbegrip wordt gehuldigd; doch voor al wie dit eens te boven kwam is immers klaarblijkelijk, dat de geschiedenis ons wel kan leeren, wat weleer gedaan en gedacht en als waar en goed beschouwd is, maar ons nimmer rechtstreeks kan inlichten omtrent hetgeen wij zelven als zoodanig te erkennen en te betrachten hebben. Zal er eene voortgaande godsopenbaring zijn, zal falend inzicht nog telkens weder voor beter kunnen plaats maken, dan moet ook de mogelijkheid bestaan, dat hetgeen vroeger als goddelijke ordening werd geëerd, straks als tijdelijke en gebrekkig-menschelijke opvatting worde ter zijde gesteld. Maar hoe dan nu? Dewijl de historie ons leert, dat, volgens eene lang en door velen gekoesterde meening, God en het goddelijke ons alleen toegankelijk kunnen worden door bovennatuurlijk verlichte godsgetuigen, zoodat eerst en altijd weder derzulken goddelijke zending op voor allen overtuigende wijs moet worden gestaafd, zal men, door in hen te gelooven, in God kunnen gelooven; dewijl de historie dit leert — want meer of anders dan den gang der menschelijke gedachten kan zij ons niet voorleggen — uit dien hoofde zullen ook wij in dit door falende menschen vastgestelde een onveranderlijk godsbestel te eerbiedigen hebben? Ik kan nauwelijks aannemen dat de heer v. D. deze meening inderdaad zou willen handhaven; maar acht eerder waarschijnlijk dat hij of iets anders heeft bedoeld dan hij op de genoemde bladzijde te lezen gaf, of anders door een oogenblikkelijke beneveling hier zijn eigen beter inzicht onwillekeurig heeft verzaakt. Hoe dit zij, in elk geval schijnt hier op nieuw te blijken, hoe bedenkelijk het is, historisch en godsdienstig geloof te willen vermengen. Men zou er alzoo toe kunnen komen, zelfs een Paulus en een Luther gestrengelijk te gispen, dewijl zij tegenover de bedeeling der wet en de heerschappij der kerk, beide met eeuwenoud zoogenaamd goddelijk gezag bekleed, zich niettemin durfden beroepen op het godsgetuigenis in eigen

binnenste. 'k Zou meenen, dat wij de nagedachtenis aller echte godsgetuigen beter zullen eeren, door op onze beurt, als zulken „die in het rijk der waarheid mogen leven", ons door geenerlei overlevering de wet te laten stellen, maar ook tegenover ieder verleden ons oordeel eeniglijk te richten naar den eisch der door ons zelven erkende waarheid.

Geestelijke dingen worden nu eens alleen geestelijk onderscheiden. Alleen wat uit God in ons hart is, kan ons zeker maken van 't geen in God is voor ons. Beter één straal van Gods licht in ons binnenste dan geheel een wolk van getuigen, maar die in letterlijken zin een wolk voor ons blijven, doordien ons oog zich aan hunne onzekere tijdelijke verschijning wil blijven hechten. Elke aardsche autoriteit, elke historische figuur, die nog niet zoo te zeggen doorzichtig voor ons werd, zoodat al wat tijdelijk aan haar was voor ons vrij in het onbekende kan terugzinken, stoort onze godsdienstige verheffing, in plaats van haar te bevorderen, werpt min of meer eene schaduw over het licht des Eeuwigen. Slechts naarmate onze overtuiging niet meer afhankelijk is van de getuigen der waarheid, maar toeëigening werd van de ons betuigde waarheid, zijn wij waarlijk overtuigd. Slechts voor zoover ons geloof rechtstreeks op God en het godlijke is gericht, is het echt godsdienstig geloof. Dáárom is elke godsdienstvorm, die, ik zeg niet, bij zijn aanvang zeker inmengsel van menschen-vergoding kan verdragen, maar die hierop rusten en hiermee eindigen wil, een onvolkomene en voorbijgaande. Dit is geen aprioristisch oordeel, maar de vrucht van een reeds eeuwenlang gekweekte en gerijpte ervaring, van een allengs tot zichzelf gekomen godsdienstig bewustzijn; vrucht, die wij zeker mede en niet het minst aan het Christendom hebben dank te weten. Indien men, om slechts dit éėne te noemen, de symboliek van het vierde Evangelie beter ter harte genomen, dieper doordacht en meer had weten los te maken uit hare tijdelijke windselen, men zou ook reeds beter recht hebben weten te doen aan het ver reikende woord: „het vleesch is niet van nut, de geest is het die levend maakt."

II.

Om misverstand te voorkomen, zij hier nog uitdrukkelijk

gezegd, dat aan Dr. van Dijk onrecht zou worden gedaan, indien men meenen mocht, door diens laatst besproken bewering geest en strekking van geheel het door hem geschrevene gekenschetst te zien. Integendeel, het eigenaardige van zijn betoog is veeleer hierin te zoeken, dat hij de resultaten van het historisch onderzoek veel meer dan erkend pleegt te worden afhankelijk acht van de religieuze gesteldheid des onderzoekers, ja zelfs krachtens godsdienstige overtuiging niet weinig meent te kunnen vaststellen omtrent hetgeen weleer moet zijn geschied. Hier wordt dus, in tegenoverstelling met het tot dusver besprokene, in onze verhouding tot het historisch overgeleverde, een overwicht toegekend aan de gegevens van ons eigen gemoedsleven. Of nu echter dit overwicht naar de juiste maat geschat en binnen zijn wettigen kring beperkt wordt? — De schrijver meent op door mij zelven gestelde eischen te kunnen wijzen ten blijke, dat ik, indien ik mij zelven getrouw was gebleven, tot met de zijne overeenstemmende, althans veel meer daartoe naderende resultaten had moeten komen. Laat ons zien wat hiervan zij.

Ik heb inderdaad de meening uitgesproken, dat wij ook reeds bij het historisch onderzoek naar den gang der godsdienstige ontwikkeling wel zekerlijk mede het licht behoeven en behooren aan te wenden van ons eigen godsdienstig bewustzijn; aangezien dit alleen ons in staat kan stellen, zoowel om het eigenaardig religieuze in de hier te observeeren verschijnselen te onderkennen, als om de verschillende gedaanten en uitingen van het godsdienstige leven naar eisch te kunnen verstaan, schatten en rangschikken. In een zich hierbij min of meer aansluitenden, maar toch verschillenden gedachtenkring, heb ik tevens beweerd, dat wij, om het Christendom juist te kunnen karakteriseeren en onze eigene verhouding er toe te kunnen bepalen, eensdeels door eene zelfstandige overtuiging bekwaam moesten zijn tot onafhankelijke oordeelvelling, maar ook anderdeels de beginselen, die de levenskracht van het Christendom uitmaken, op de intiemste wijs moesten hebben leeren kennen, dewijl dit ons alleen in staat kan stellen om het essentiëele van het bijkomstige wel te onderscheiden en de beteekenis er van richtig op te vatten. Daargelaten nu of men hiermee al dan niet instemt, zooveel is duidelijk, dat ik dus

eigene godsdienstige ervaring bij het historisch onderzoek onmisbaar heb genoemd, uitsluitend, voorzoover het er op aankomt het godsdienstig gehalte van verschillende voorstellingen, motieven en practijken in 't oog te vatten en te waardeeren; maar in geene deele, zooals Dr. v. D. wil, om over iets van zuiver feitelijken aard te beslissen. Volgens hem zou men, door de christelijke levensbeginselen in zich opgenomen te hebben, een en ander kunnen constateeren in de evangelische geschiedenis. Maar op historisch gebied iets „constateeren" wil toch zeker zeggen: uitmaken wat werkelijk geschied, en dus, wat waargenomen, wat — zij het ook als aanduiding van een innerlijk feit — gezien en gehoord is; waartoe dan wederom noodig is, uit te maken of en in hoever men kan afgaan op het getuigenis van hen, die beweren, òf dat zij zelven, òf (zooals meestal het geval is) dat anderen dit of dat gezien of gehoord hebben. Nu is wel is waar niet te ontkennen, dat men om zoodanige getuigenissen naar eisch te kunnen toetsen, niet slechts literarische, maar ook menschen-kennis dient te bezitten; alsmede, dat wie met godsdienstige levensverschijnselen door ervaring vertrouwd is, die menschen-kennis te eerder zal bezitten zooals zij inzonderheid hier te stade komt, waar men bij het getuigenverhoor mede met allerlei invloeden van godsdienstig geloof en bijgeloof rekening te houden heeft. Doch dit alles zal, zooals ik zeide, toch alleen kunnen en moeten dienen om ons de bedoelde getuigenissen te juister te doen afwegen. En ik twijfel zeer, of wij, waar het de evangelische geschiedenis betreft, langs dien weg nader zouden komen tot de door Dr. v. D. gewenschte resultaten. Maar deze wil en bedoelt ook eigenlijk iets anders. Daargelaten wat het getuigenverhoor als zoodanig zou opleveren, meent hij al terstond, als 't ware over die getuigen heen, een en ander te kunnen vaststellen, en wel een en ander van de grootste beteekenis; immers niet minder dan dit, dat de reeds in de canonieke schriften zoo hoog opgevoerde voorstelling van den Christus in Jezus werkelijkheid moet geweest zijn, en dat die Jezus uit de dooden zal zijn opgestaan.

't Komt mij voor, dat de schrijver alzoo, bij al den ernst zijner bedoeling, het slachtoffer is eener niet ongewone maar toch bedenkelijke zelfmisleiding. En ik meen mij hieromtrent

tegenover hem te vrijmoediger te mogen uitspreken, dewijl ikzelf (de hoogleeraar Scholten heeft het onlangs, na meer dan vijf en twintig jaren, waarschijnlijk tot mijne verootmoediging, nog eens openlijk in herinnering gebracht) vroeger soortgelijke meeningen gekoesterd en voorgestaan heb. De redeneering, die hierbij gebezigd wordt, is — althans wat het eerste punt, het historisch karakter van Jezus betreft — ongeveer deze: al wat ons van Jezus verkondigd is, geeft ons zoozeer het beeld eens heiligen te aanschouwen, en ook zij die van hem getuigden zijn zoo blijkbaar onder den indruk geweest van die heiligheid, dat wij wel genoodzaakt zijn eene reëele persoonlijkheid aan te nemen, om een en ander verklaarbaar te kunnen noemen; uit zondige menschen kon zulk een beeld niet te voorschijn komen. — Hierbij wordt nu echter velerlei veronachtzaamd en eene zeer voorbarige conclusie opgemaakt. Al vooreerst wordt niet gelet op hetgeen, in het omtrent Jezus verhaalde, voor een onbevangen oordeel zeer zeker het merk van het tijdelijke en onvolkomene draagt. 't Zou niet aangaan dit hier opzettelijk te gaan aanwijzen: ook is het veel minder noodig dat het nogmaals worde opgesomd, dan dat zij die het tot dusver veronachtzaamden, het nauwlettender in oogenschouw nemen. Ten andere wordt voorbijgezien, dat het groote verschil, deels reeds tusschen strijdige bestanddeelen van het Synoptische, deels en vooral tusschen dit en het Paulinische en Johanneïsche getuigenis, zoowel als de zelfstandigheid en oorspronkelijkheid allerminst in beide laatstgenoemde te miskennen, verbieden dit alles af te leiden uit de eigenaardigheid en uitnemendheid eens enkelen. En voorts en voornamelijk: een zuiverheid en diepte van geestelijk inzicht, als waarvan, hoewel op verre na niet onvermengd, toch zoo menige bladzijde uit de Christelijke oorkonden getuigt, mag ons zeer zeker doen erkennen, dat in hen, van wie deze dingen afkomstig zijn, een geestelijk leven moet gewekt zijn, waarin het geloof de gezegende werking dier godskracht eerbiedigt, die, ofschoon nimmer afwezig, zich ontegenzeglijk in sommige tijdsgewrichten veelmeer dan in andere doet gevoelen. Doch wenscht men den samenhang van omstandigheden, personen en toestanden te kennen, waarin die werking plaats greep — hieromtrent kan uit het godsdienstig gehalte

van het voor ons bewaarde niets worden afgeleid; over die zuiver historische quaestie kan alleen nauwkeurig en onpartijdig wetenschappelijk onderzoek het gewenschte licht doen opgaan. De geest der waarheid moge ons de waarheid van eenigerlei getuigenis doen erkennen, aangaande den tijdelijken oorsprong er van kan hij ons nimmer inlichten.

Wel was en is die geest der waarheid immer tevens de geest der profetie; met andere woorden: heilige aspiratiën doen ook reeds de voorstelling oprijzen van hetgeen men op verre na nog niet bereikte. Daarom mede en inzonderheid is het voorbarig, uit het voorhanden zijn van verhevene voorstellingen te willen besluiten, dat dus eene werkelijkheid, waarin die verwezenlijkt werden, moet zijn voorafgegaan. Onze eigene ervaring kan ons telkens het tegendeel leeren. Wij kunnen, Gode zij dank! 's geestes eischen vernemen en vertolken ver buiten de grenzen van 't geen wij er nog ooit van vervuld hebben gezien. En het is niet behoorlijk, ter willekeurige verheffing van eenigerlei figuur uit het verleden, te miskennen en te verkleinen wat, te midden van al het gebrekkige in ons en rondom ons, niettemin ons een rechtstreeksch godsgetuigenis brengt en, welbezien, alleen ons den moed kan schenken tot den strijd dien wijzelven te strijden hebben.

Wat nu het andere gedeelte van de door Dr. v. D. verdedigde, of althans als verdedigbaar aangevoerde stelling betreft: dat wij, na (volgens de voorafgaande onderstelling) in den historischen Jezus, krachtens innerlijke ontvankelijkheid, den heilige erkend te hebben, ook het bericht, dat die Jezus lichamelijk uit den dood verrezen zou zijn, alleszins aannemelijk zouden moeten keuren, — ik wensch over dit reeds zoovaak en op zoo velerlei wijs besproken punt niet uit te weiden; maar wil thans alleen doen opmerken, dat de grond, waarop men heet te bouwen, die der godsdienstig-zedelijke ervaring, met deze stelling feitelijk ten eenenmale verlaten wordt. De schrijver moge ook hier nog van een „waardeeringsoordeel” gewagen, tot een oordeel als het genoemde kunnen al onze wettig verworvene, en dus niet willekeurig door de fantasie gegrepene, maar uit ons godsdienstig-zedelijk zelfbewustzijn voortvloeiende waardebeseffen ons nimmer in staat stellen. Gesteld, wij deden de ondervinding op, dat, naarmate wij

toenamen in geestelijk, godgewijd leven, ook ons stoffelijk organisme bij toeneming boven de macht der vergankelijkheid, en dus zoowel boven veroudering als boven sterfelijkheid verheven werd, dan zou er aanleiding kunnen bestaan om bij een zondelooze, onder ruw geweld bezweken, een herleven uit den dood, indien al niet te verwachten, toch, waar het ons bericht werd, niet ongeloofelijk te achten. Terwijl er echter van genoemde onderstelling geen schijn of schaduw valt aan te wijzen, vervalt ook geheel de gevolgtrekking; en de poging om het wonder te reduceeren tot een moment in eene hoogere, maar toch natuurlijke orde, blijkt een inderdaad wanhopige te zijn. Ik voor mij zou meenen, dat men, door op deze wijze de verbeelding te laten subintreeren, waar op het gebied der godsdienstig-zedelijke ervaring de gewenschte gegevens ontbreken, zichzelven en anderen eerder nadeel dan voordeel moet berokkenen. Niet alleen toch zijn wij met denkbeeldige vertroostingen niet gebaat; maar zij zullen ook, bijaldien en naarmate wij er werkelijk aan hechten, onze ontvankelijkheid voor den waarachtigen troost min of meer onderdrukken, zoodat wij ten slotte minder geschikt zijn om de eischen, die de werkelijke wereld ons stelt, met kalme kloekmoedigheid onder de oogen te zien; tenzij — ik stel er prijs op dit meermalen toepasselijk voorbehoud hier vooral niet onuitgesproken te laten — tenzij ons innerlijk leven hooger sta dan een feitelijk daarbij niet meer voegende voorstellingskring.

Afgezien van dit bijzondere punt en meer in verband met des schrijvers algemeene beschouwingen, wensch ik nog iets te zeggen over eene bedenking, die door Dr. v. D. is ingebracht tegen hetgeen ik schreef over de van verschillende zijden te vernemen bewering: dat in Jezus het volmaakt-menschelijke (of god-menschelijke) verschenen en door hem de volmaakte godsdienst gesticht zou zijn. — Welke historische gegevens ook voorhanden mochten zijn, tot die bewering, meende ik en meen ik nog, zouden wij in geen geval gerechtigd kunnen zijn; altoos, tenzij wij dit hadden aan te nemen op het gezag van Jezus zelven, als die zichzelven een onwraakbaar getuigenis van volkomenheid gegeven zou hebben. Laatstgenoemde meening kon en kan ik evenwel als buitengesloten beschouwen.

Wij zouden derhalve krachtens eigene appreciatie hebben uit te maken, dat het volmaakte in historische werkelijkheid was verschenen. Hiertoe nu zijn wij, mijns inziens, nimmer bij machte; niet, alsof wij buiten staat zouden zijn om ons een aanvankelijke, betrekkelijke en betrekkelijk richtige voorstelling te vormen van het volmaakt-menschelijke, — dit vermogen wij buiten twijfel en wel met zooveel verzekerdheid, dat wij overeenkomstig die conceptie het ons al of niet betamende krachtens eigen inzicht goedkeuren of veroordeelen — [1]); neen! maar omdat wij tot niet meer dan dat in staat zijn; omdat wij ons, ook in onze voorstelling, nooit boven dat aanvankelijke en betrekkelijke kunnen verheffen en dus ook geen anderen toetssteen kunnen bezigen dan die dááraan is ontleend. Gesteld, wij moesten in eenige naar historische gegevens geteekende figuur zulk een uitnemendheid erkennen, dat zij voor ons het hoogst bereikbare punt aller menschelijke ontwikkeling scheen te vertegenwoordigen, dan zou ja (altoos in 't afgetrokkene en in de hier nu voor een wijle geaccepteerde gedachtenlijn) tevens de m o g e l ij k h e i d moeten worden erkend, dat hiermee het volmaakt-menschelijke bereikt ware [2]); doch voor de affirmatie: „hier *is* het volmaakt-menschelijke verschenen", zou elke deugdelijke grond ons ontbreken. Waarom? Omdat het volmaakt-menschelijke buiten de grenzen van ons voorstellingsvermogen ligt; zoodat het, bijaldien het in eenigerlei toekomst inderdaad verscheen, zeer wel zou kunnen blijken het vooralsnog in onze schatting hoogste in menig opzicht te

---

1) Waar ik vroeger (Th. Tijdschr. 1881, bl. 34) als een onmisbare voorwaarde om in Jezus, of wien ook, de (hetzij dan aanvankelijke of, naar sommiger onderstelling, volkomene) verwezenlijking van het ideaal te kunnen onderscheiden en erkennen, d i t noemde: „dat wijzelven een ideaal moeten kunnen concipieeren, waarvan wij althans in beginsel zoo zeker zijn, dat wij op grond daarvan tegenover het historisch overgeleverde kunnen zeggen: dit beantwoordt aan den eisch van het volmaakte en dit niet", — daar bedoelde ik in geenen deele ons bij machte zijn tot zulk een idealvorming te o n t k e n n e n, neen, maar dat te a f f i r m e e r e n; weshalve ik dan ook iets verder liet volgen, dat dus het uitgangspunt aller wijsgeerig-wetenschappelijke uiteenzetting en rechtvaardiging van ons godsdienstig geloof, niet buiten ons, maar in ons moet gezocht worden. Het door Dr. van Dijk (t. a. p. bl. 313) geschrevene deed mij twijfelen, of hij mijne aangehaalde woorden wellicht had opgevat in een zin, geheel strijdig met mijne bedoeling. Daarom deze opmerking.

2) Deze m o g e l ij k h e i d werd — altoos in dit gedachtenverband — ook vroeger niet door mij ontkend.

boven te gaan. — Ik haast mij intusschen gaarne deze sfeer van mij vreemde onderstellingen te verlaten. In mijn eigen gedachtenkring terugkeerende moet ik meer zeggen en als mijne overtuiging uitspreken, dat het volmaakt-menschelijke, voorzoover wij er terecht van gewagen, zeer zeker ieder hoogtepunt te boven gaat, waartoe iemand onzer, met ons voorstellings- en ons waardeeringsvermogen, zich ooit kon of kan verheffen. Immers, het volmaakte, waarnaar wij ons uitstrekken zonder het ooit te grijpen, is voor ons tevens het onuitsprekelijke; en dat niet alleen als het nog in de toekomst verborgene, maar ook en bovenal als het steeds hooger rijzende doel in een onafzienbare ontwikkelingslijn. Men moge figuurlijk van een te bereiken eindpaal gewagen, — daar is geen eindpaal; immers niet voor wie gelooft, dat onze roeping geen andere en geen mindere is dan te trachten naar een steeds toenemend deelgenootschap aan het leven en werk des Oneindigen. Uit dit oogpunt klinkt het zelfs als heiligschennis, al is het ook in geenen deele zoo bedoeld, zich te hooren toeroepen: „kom hier, en ik zal u het volmaakt-menschelijke toonen!" Indien het ons getoond worden kon, zou het ontgoddelijkt en ontluisterd zijn; en het woord „weest volmaakt gelijk uw hemelsche Vader volmaakt is", — althans zooals wij dit verstaan — zou zijne diepste en meest verheffende beteekenis voor ons verliezen.

Mij dunkt, dit herinnert ons tevens, hoe het streven om eenig historisch verleden boven mate te verheerlijken, ook nog deze bedenkelijke zijde heeft, dat het in gevaar brengt om, met het oog op het, naar men meent, reeds eens voor al verwezenlijkte, min of meer nalatig te worden in de ons aanbevolen taak: het door ons na te streven ideaal niet slechts beter in practijk, maar vóór alles immer klaarder aan het licht te brengen. Al zijn toch de groote beginselen, die de richting van ons streven hebben te bepalen, naar onze overtuiging allengs klaarblijkelijk geworden, al is met „de verhooging in ons zelven en in allen van het toewijdingsvermogen", in één woord, met „de ontwikkeling van het liefdeleven" onze roeping in hoofdsom omschreven, dit neemt niet weg, dat dit voornaamste zelf steeds dieper en juister moet worden opgevat, en voorts en bovenal, dat de eischen die het stelt voor velerlei onderscheiden verhoudingen en toestanden, nog op verre na

niet alle klaarblijkelijk zijn geworden, dat hier veeleer nog telkens nieuwe onzekerheden en nieuwe vragen voor ons oprijzen. Is er noodiger en vruchtbaarder arbeid, voor denker en onderzoeker, dan hier telkens weder schifting te maken tusschen traditie en geesteseisch, tusschen 't geen bij lager en bij hooger standpunt van ontwikkeling past, en alzoo het erkende in tot dusver nog niet erkende toepassingen zijn inhoud en invloed steeds ruimer te doen ontplooien? en is het te ontkennen dat een overspannen vereering van het verledene, ook en met name bij de Christenheid, den ijver tot dien arbeid eerder heeft verdoofd dan gewekt?

— Intusschen vermeldde ik nog de tegenwerping niet, die door Dr. v. D. aan de bespreking van een al of niet te erkennen historische verwezenlijking van het volmaakte wordt vastgeknoopt; ofschoon toch juist die tegenwerping zou kunnen schijnen voor het door mij zelven ingenomen standpunt de meest bedenkelijke te zijn. Indien — alzoo luidt zij — indien de affirmatie, dat het volmaakt-menschelijke in historische werkelijkheid verschenen is, niet kan worden toegelaten, reeds omdat wij niet in staat zijn meer dan een beeld van het betrekkelijk hoogste te concipiëeren, en dus ook niet bij machte om de verwezenlijking van meer dan dat te constateeren, dan zouden wij, om diezelfde reden, evenmin (of misschien nog minder) in staat en bevoegd zijn tot de affirmatie, dat het volstrekt en oneindig Volmaakte, dat God is en leeft; en ons geloof in God zou deshalve langs den, toch door mij zelven nadrukkelijk aanbevolen weg, niet te rechtvaardigen zijn.

Zonder thans in het hart der hiermee opgeworpen nieuwe quaestie te treden, wensch ik voorshands alleen op te merken, dat het toch inderdaad slechts een bedrieglijke overeenkomst in klank is, die twee zeer verschillende stellingen als gelijkstaande kan doen beschouwen. De bewering toch, dat wij, niet alleen het goddelijk-volmaakte, maar ook reeds het volmaakt-menschelijke ons niet dan bij benadering kunnen voorstellen, en daarom van geenerlei, hoe dan ook ontworpen menschenbeeld ooit meer kunnen verzekeren, dan dat wij er de uitdrukking van het vooralsnog voor ons hoogste in aanschouwen, die bewering sluit in geenen deele deze andere buiten: dat ieder vertrouwend afgaan op ons zedelijk waardeeringsvermogen het

geloof in zich sluit aan het bestaan en werk van het volstrekt en oneindig Volmaakte, als den oorsprong en grond zoowel van al het goede als van ons onderscheidend waardeeren er van, en als juist hierin, hoewel onuitsprekelijk, zich naar onze vatbaarheid aan ons ontdekkende. En zoo is het dan ook geheel iets anders, aan te toonen, wat wij, door bij het licht van ons zedelijk zelfbewustzijn te willen wandelen, blijken te onderstellen ten aanzien der ons zelven en het ons omvattend wereldverband beheerschende en bezielende macht; en geheel iets anders, krachtens dat zelfbewustzijn te willen uitmaken, hoe die macht zich weleer geopenbaard, langs welken historischen weg zij ons heden moet voorbereid hebben, — ja, hierbij zelfs aan eene historische persoonlijkheid te willen toekennen, wat eensdeels alle bekende wetten onzer zedelijke ontwikkeling op ongekende wijze verbroken zou hebben, en anderdeels het onbeschrijfelijke einddoel dier ontwikkeling historisch-beschrijfelijk zou hebben doen worden.

Dat de redenen, die ten bate van laatstgenoemde meening werden aangevoerd, den toets niet kunnen doorstaan, heb ik thans trachten aan te toonen. Of wij dan ook van de bedoelde rechtvaardiging van ons geloof in God zouden hebben af te zien — over dit aangelegen onderwerp wensch ik later, mede naar andere aanleiding, nog een en ander in het midden te brengen.

'sGravenhage,
Januari 1883. PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Eberhard Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament. Mit einem Beitrage von* Dr. Paul Haupt. 2e *umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Giessen, Ricker* 1883. *VII und* 618 *Seiten* (*Prys* 16 *Mark*).

Het bovengenoemde werk van Schrader is genoeg, en ik mag er bijvoegen gunstig, bekend, zoodat wij er de aandacht der lezers van ons tijdschrift niet eerst op behoeven te vestigen. Toch stel ik mij voor, er eenigszins uitvoerig bij stil te staan, omdat hetgeen ons thans gegeven wordt wel inderdaad een zeer vermeerderde en omgewerkte druk mag heeten en de arbeid daaraan besteed onze waardeering verdient; bovendien, omdat het voor hen, die bij hun exegetische en historische studiën van dit werk gebruik willen maken en geen gelegenheid hebben het steeds te controleeren, niet ondienstig zijn zal op de voornaamste punten gewezen te worden, waar men Schrader zijn vertrouwen kan schenken en waar nog grond is, aan de zekerheid zijner resultaten te twijfelen. Dat ik mij daarbij niet op zuiver philologisch gebied zal begeven, waarop ik mij trouwens niet licht zou wagen, maar mij tot dat der historie, vooral der godsdienstgeschiedenis, zal bepalen, spreekt vanzelf.

Vergelijken wij deze tweede uitgaaf met die welke nu tien jaren geleden verscheen, dan merken wij aanstonds een groote vermeerdering op. Zij bevat ruim 230 bladzijden meer dan deze, ofschoon zelfs enkele aanteekeningen uit de eerste editie ge-

schrapt zijn [1]). Het Glossarium is zeer verrijkt, bijna verdubbeld, en ook beter ingericht, en bij de door Dr. Haupt geleverde transscriptie en vertaling der babylonische zontvloedslegende is niet slechts een commentaar, maar ook een afzonderlijk Glossarium van 30 bladzijden gevoegd. 't Is onnoodig alle veranderingen en vermeerderingen één voor één na te gaan. Ik wijs slechts op eenige der belangrijkste. Bij Gen. 1, 1 vgg. worden nu de babylonische scheppingsmythen, zoowel naar de spijkerschrift-teksten als naar Damascius en Berosos, verklaard en met de bijbelsche legenden vergeleken. Bij Gen. 2 : 3 wordt uitvoerig over den Sabbat als een oud-babylonische instelling en over de heiligheid van 't getal zeven gehandeld, waarbij ik echter nog zoo zeker niet zijn zou als de schrijver, dat de Hebreën die instelling uit Ur-Kasdîm meebrachten, daar zij haar ook wel eerst in Kanaän kunnen gevonden hebben. De babylonische parallelen bij de paradijs-verhalen zijn veel talrijker geworden: Eden (2, 8), de boom des levens (vs. 9 en 3, 6), de Tigris (vs. 14), de slang (3, 1), de vijgebladen (vs. 7), de cherubs (vs. 24) geven aanleiding tot interessante opmerkingen, en 't moet erkend worden dat Schrader daarbij meer terughouding en voorzichtigheid in acht neemt dan Delitzsch in zijn jongste werk. Arpakshad, waaromtrent de eerste uitgaaf niets bevatte, wordt hier bij 10, 22 uitvoerig besproken. Bij 2 Kon. 18 wordt de vroeger reeds geuite meening, dat in dit Hoofdstuk slechts van één krijgstocht van Sanherib tegen Judaea sprake is en niet de berichten van twee verschillende tochten met elkander verward worden, tegen de bestrijding van Kleinert en anderen gehandhaafd, en het verhaal der overwinning door Esarhaddon op zijn oproerige broeders behaald, wordt thans, naar de nieuw ontdekte bronnen, op blz. 331 vg. ingevoegd. Bij Jes. 14, 13 wordt, naar aanleiding van den הַר מוֹעֵד, een belangrijke mededeeling omtrent den babylonischen Godenberg gegeven. Blz. 415 vg. verzuimt Schrader niet, bij de duistere uitdrukking מֶלֶךְ שֵׁשַׁךְ, de conjecturen van Lauth en Delitzsch over de babylonische dynastie

1) Bijvoorbeeld die uit KAT[1], 26 over כפתרים, ad Gen. 15, 11 over den gier, ad 49, 9 over den leeuw, ad Ex. 10, 4 over de sprinkhanen.

van Shishku te bespreken. Zooals verwacht kan worden zijn bij Dan. 4, 1 de vroeger reeds (JBB. f. prot. Theol. 1881) door den schrijver aangewezen overeenkomsten tusschen het verhaal van Nebukadrezar's verwildering en een chaldeesche volkssage vermeld, en bij Amos 5, 26 zijn bekende conjectuur over den god Sakkut, waarop wij nog terugkomen, ingevoegd. Over 't geheel zijn de aanteekeningen op Daniël, die in de 1e editie bijzonder mager waren, in deze niet weinig uitgebreid. Misschien ware 't niet ondienstig geweest, zoo de bewering van Lenormant in het aanhangsel tot *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens*, dat de eerste zes hoofdstukken van Daniël veel zuivere historie bevatten, wel niet opzettelijk weerlegd, maar toch hier en daar bestreden ware. Dat bij Ezra en Daniël van de pas ontdekte opschriften van Cyrus en Nabunaʿid gebruik gemaakt is, behoeft nauwelijks gezegd te worden.

Niet minder talrijk en gewichtig dan de vermeerderingen, zijn de veranderingen. Al is ook hier het spreekwoord van toepassing, dat niet alle verandering verbetering is, de meeste zijn toch werkelijk verbeteringen. Ik noem weer eenige der voornaamste.

Blz. 25 komt voor de vroegere beschouwing over Jahve een geheel andere in de plaats. Heette het in de 1e uitgaaf (blz. 4 vg.), dat deze godsnaam en de daaraan verbonden voorstelling eigenaardig aan de Hebreën behoorde en, zoo hij bij andere volken voorkwam, van hen ontleend moest zijn, thans wordt de meening geuit, dat hij van de Assyriërs door bemiddeling der Arameërs tot de Hebreën gekomen kan zijn [1]). Maar zelfs al ware 't reeds voldoende bewezen, dat de god die bij de Hebreën Jahve geworden is, ook in het babylonisch-assyrische pantheon zijn plaats heeft, dan zou hij zeer goed tot het gemeenschappelijk eigendom der Semieten behoord kunnen hebben, en behoeft er van zulk een ontleening nog geen sprake te zijn.

Aanmerkelijk verbeterd is de aanteekening over den toren

---

1) Schrader haalt daarbij het gevoelen van Stade aan, dat Jahve oorspronkelijk de god der Kenieten was. Reeds voor een aantal jaren heb ik het eerst deze onderstelling geuit en verdedigd. *Verg. Gesch. der Egypt. en Mesopot. godsdd.* blz. 558 vgg.

van Babel (blz. 121 vgg.), waarin deze niet meer met zooveel zekerheid als vroeger met den torentempel te Borzippa vereenzelvigd wordt, en waarin ook de verklaring van Babilu (Babili) als ‚Thor des El' voor de juistere als ‚poort Gods' is opgegeven. Evenzoo die over Ur der Chaldeën (blz. 129 vlgg.). Alleen moet ik bezwaar maken tegen de daar voorkomende bewering, dat geheel Babylonië, met insluiting van Babel, wel eens (mat) Kaldu genoemd werd. Uit de aangehaalde plaatsen althans blijkt dat niet. Want al zegt Râmannirar III, dat hij te Babel, Borsippa en Kuta offers bracht, en de hulde van al de koningen van 't land Kaldi ontving, dan volgt daaruit niet, dat die steden er toe behoorden, evenmin als dat uit Sanh. Bell. Cyl. 12 vgg. kan worden afgeleid. Zeker is het verkeerd, de Kasshi, waarvan Asshurnaçirpal spreekt (III, 17 vgg.), noordelijk van Babel te zoeken. De assyrische koning voert krijg tegen Shadudu van Suʿhi, wiens bondgenoot de koning van Karduniyash te Babel, Nabubaliddin, is. Met ‚de soldaten van het ruime land Kasshu' worden zeker niet anders dan de door dezen vorst gezonden hulptroepen bedoeld. En als 't reg. 23 vg. heet: „de vrees mijner heerschappij bereikte Karduniyash (d. i. naar Assyrisch spraakgebruik: het rijk Babel), en de grootheid mijner wapenen overstelpte (*usaʿhib*, altijd figuurlijk, van schrik) 't land Kaldu", dan is dit duidelijk een parallelisme en tevens een bewijs dat deze landen, die van vrees bevangen heeten, ver lagen. Ook zou 't eer voor dan tegen Delitzsch' vereenzelviging van Kasshi en Kaldi pleiten.

Bij Gen. 14, 1 is de verklaring van den naam Amraphel, zooals zij in KAT[1] voorkomt, weggelaten, doch wordt nu Ariok = Eri-agu (*íri-aku*) en Ellâsâr = Larsa verklaard. Het laatste is toch nog zeer twijfelachtig.

Onder de verbeteringen der aanteekeningen op Genesis verdienen nog genoemd te worden, die over de munten en gewichten bij Gen. 23, 16, en die over de Sabeërs en Nabateërs op 25, 3 en 13.

Wat op Richt. 2, 13 en in de daaraan onmiddellijk voorafgaande aanteekening over Ishtar, Bel en Belît gezegd wordt, is, wel niet door des schrijvers schuld maar door de moeielijkheid van 't onderwerp, nog onbevredigend, maar toch oneindig juister, dan wat KAT[1] daarover had. Bij Richt. 16, 23 leidde

Schrader in de eerste uitgaaf den naam van god Dagôn af van דָּג, visch, niet van דָּגָן, graan; thans verwerpt hij beide afleidingen, omdat de wortel in geen van beide beteekenissen in 't Assyrisch voorkomt; een grond, die, waar het godennamen geldt, weinig kracht heeft; en neemt zijn toevlucht tot het zoogenaamd Akkadisch-Sumerisch, wat ook Delitzsch reeds vóor hem deed. Maar in dit geval komt het mij moeilijk te verklaren voor, hoe zulk een eigenaardig oud-chaldeesche god zoo vèr in 't Westen, bij de Philistijnen, kon vereerd worden.

Met vreugde zag ik dat de in Salman. III R. 8, 90 voorkomende syrische koning IM-ʾidri thans niet meer door middel van een vorm Ben-hadar met Benhadad wordt gelijk gesteld, maar dat zijn naam thans Hadad-ʾidri (wat evenzeer als Rammân-ʾidri mogelijk is) gelezen wordt. Zoo zijn wij tevens van den god Bin verlost. Schrader meent nu, dat de Benhadad II des Bijbels eigenlijk Hadad-ezer heette, en de derde daar voorkomende Benhadad eigenlijk de tweede was, maar hij noemt zelf deze oplossing der moeilijkheid onzeker. Over den god Rammân (Rimmon) spreekt hij dan verder bij 2 Kon. 5, 18.

De aanteekeningen op 2 Kon. 15 hebben groote wijziging ondergaan. Die over Tiglatpilezar II en Azaria van Juda, bij vs. 1, is geheel omgewerkt, maar de stelling dat, hoe ook de bijbelsche tijdrekening daartegen strijde, de Asrijau, dien Tiglatpilezar volgens zijn opschriften bestrijdt, de Azaria (Uzzia) des Bijbels is, wordt door S. gehandhaafd. Bij vs. 17 wordt de gelijkstelling Mínicʿhimmí—Menahem evenzeer volgehouden en tegen de ingebrachte bezwaren verdedigd, maar de Míncʿhimmi uit Sanheribs dagen wordt toch uit Samaria, zooals 't behoort, naar Samsimuruna verplaatst. Eindelijk, bij vs. 19, zijn de resultaten van de vraag omtrent koning Phul wel dezelfde gebleven; Phul (Phoulos, Pôros) en Tiglatpilesar II zijn slechts andere namen voor denzelfden persoon, 't geen ook mij 't waarschijnlijkst voorkomt; maar de onaanneemlijke verklaring, dat *pul* het *pal* uit Tuklat-pal-esharra zijn zou (KAT[1]), is gelukkig verdwenen; Pulu, een zeer gebruikelijke naam in Babel en Assur, is thans ook volgens Schrader, de naam dien deze zeker niet als koningszoon geboren vorst vóor zijn troonsbe-

klimming droeg, waarna hij den ouden, beroemden koningsnaam Tiglatpilesar aannam. Ook is de bewijsvoering over 't geheel verduidelijkt en verscherpt.

De verklaring van de namen der assyrische beambten, blz. 319 vgg., is veel beter dan in de 1e uitgaaf. De רב־סרים van 2 Kon. 18, 17 is niet meer de Rabbi-lub der spijkeropschriften, en wat over den Rabshak, die gewoonlijk als afgezant (*shuparshak*, waarvan 't eerste lid mijns inziens assyrisch is, van *shaparu* = zenden) dienst deed, gezegd wordt, strekt tot opheldering der plaats en is zeker juist. Bij 2 Kon. 19, 37 (blz. 329) is de god Nishrok niet meer Hea-Salman, zooals in KAT[1], maar terecht vermoedt Schrader, dat de lezing der LXX Ἄσσαραχ beter is en dat dus waarschijnlijk aan god Assur zelven gedacht moet worden.

De twee Merodach-Baladan's der eerste uitgaaf zijn in deze tweede (blz. 342 vg.) tot één geworden. De Maruduk-baliddin, tijdgenoot van Tiglatpilesar II, Salmanassar IV en Sargon, heet in de assyrische teksten: zoon van Jakin, de Merodach-baladan (zooals zeker voor Berodach B. gelezen moet worden) van 2 Kon. 20 heet zoon van Baladan. Daarom vermoedde Schrader, dat met dezen laatste een ander, de zoon van Jakin's zoon bedoeld zou zijn, en dat hij het is van wien Sanherib als zijn tijdgenoot en tegenstander spreekt. Terecht merkt hij thans op, dat dit vermoeden onnoodig is. Jakin was de stichter eener nieuwe, of althans het hoofd van een bijzonderen tak eener vroegere dynastie. Daarom kon Maruduk-baliddin wel zoon van Jakin genoemd worden, ofschoon zijn vader anders heette, naar de gewoonte der Assyriërs, die zelfs Jehu van Israël zoon van Omri noemden, in den waan dat hij zijn afstammeling was. Onmogelijk is 't ook geenszins, dat één zelfde vorst ongeveer 30 jaren lang tegen op elkander volgende assyrische koningen worstelde. Slechts is 't een kleine vergissing van Schrader, dat hij van een M. B. I en II spreekt, en vergeet dat in vroeger eeuwen twee koningen van dien naam, een zoon van Meli-Si'gu (Amil-Maruduk) en een zoon van Irba-Maruduk, over Babylon regeerden, zoodat de Maruduk baliddin I van Schrader in elk geval de IIIe is.

Omtrent den ondergang van Nineve en 't assyrische rijk geeft deze editie, bij 2 Kon. 23, 29 (blz. 358 vgg.) een

geheel andere voorstelling dan de eerste. Schrader sluit zich nu bij Duncker aan, die den val van Assyrië in 607 v. C. plaatst. Vroeger stelde S. dien in 626/5, en loochende wel niet dat Asshurbanipal's afstammelingen geregeerd hebben, maar beschouwde hen als mederegenten huns vaders of grootvaders. Nu acht hij 't waarschijnlijk dat hij nog drie, zeker dat hij nog twee opvolgers had. Over 't geheel terecht, naar ik meen. De derde opvolger (Sarakos = Asshuraᶜhiddin II) komt mij echter nog zeer problematisch voor; de geschonden tekst waaruit men dit heeft pogen te bewijzen, is een zwak document. En ook de tweede, Nabu-shum-ishkun, is zelfs volgens Smith-Sayce, *Assyr. Discoveries*, p. 383, nog twijfelachtig.

Maar ik mag niet al de veranderingen en verbeteringen, die ik heb aangeteekend, opnoemen. Ik vermeld alleen nog, dat de schrijver niet verzuimt nu en dan te wijzen op het licht dat de assyriologische onderzoekingen op de literarische critiek en de historie des Bijbels doen vallen. Zoo merkt hij bij Gen. 10 vernuftig op, dat de ‚Volkentafel' reeds vóor de ballingschap, althans vóor Sargon (707 v. C.), moet geschreven zijn, omdat noch de door dezen vorst gestichte residentie Dur-Sargin, noch de in de 8e eeuw reeds onbeduidend geworden stad Assur, onder de steden van Assyrië geteld worden, en dat er wel van Elam, maar niet van Perzië sprake is, zooals trouwens in geen enkel vóor-exilisch stuk des Bijbels, noch op eenig assyrisch of babylonisch monument vóor Cyrus (zie blz. 97, 101 vg., 112). Men zou op dien grond nog hooger, en wel tot vóor Tiglatpilesar II moeten opklimmen, daar de stad Assur onder zijn regeering weer een rol speelde. Ook kan er bijgevoegd worden, dat de bijbelsche sage van den babylonischen torenbouw niet kon opkomen, nadat die torentempel door Nebukadrezar geheel voltooid was. Zij moet dus ook ouder zijn dan de ballingschap, en dankt haar ontstaan aan den toestand, waarin het gebouw, volgens Nebukadrezar zelven, van de oudste tijden af verkeerde, daar de stichter zelf er de spits niet op gezet had.

Heeft men uit Num. 24, 23, waar de Kenieten met wegvoering naar Assyrië gedreigd worden (עַד מָה אַשּׁוּר תִּשְׁבֶּךָּ), afgeleid, dat de 1e vier boeken van den Pentateuch niet vóor

de 2e helft der 8e eeuw geredigeerd zijn, Schrader meent dat men daartoe geen recht heeft, omdat de Assyriërs reeds veel vroeger een groot deel van West-Azië schatplichtig hadden gemaakt. En blz. 134 (vgl. 110 * *) acht hij 't voorkomen in de assyrische teksten van kananeesch klinkende namen om en bij ʿHarran, een bevestiging van 't verblijf der Hebreën (of Kanaäneërs) in die streken, zooals de Bijbel dat verhaalt; iets, wat misschien wat te ver gezocht is.

Ik heb getracht, door de aangevoerde voorbeelden een denkbeeld te geven van den rijkdom, waardoor deze nieuwe bewerking van een terecht hooggeschat boek zich boven de eerste uitgave onderscheidt, en van den ernst, waarmee de verbeteringen, door 't voortgezet onderzoek noodig geworden, zijn aangebracht. Ik voeg er bij, dat zij in 't geheel ook door grooter strengheid van methode, door scherper critiek tegenover nog onbewezen gissingen, door meer bezadigdheid in 't toepassen van niet altijd volkomen zekere resultaten uitmunt en zich daardoor ook boven de werken van vele andere Assyriologen aanbeveelt. Maar ik zou meenen mijn taak slechts onvoldoende volbracht te hebben, als ik de bezwaren terughield die ik nog tegen eenige dezer aanteekeningen heb in te brengen. Schrader geldt niet zonder reden als een autoriteit op het gebied, waar hij zoozeer tehuis is. Men weet dat men hem in den regel als zaakkenner en wetenschappelijk man mag vertrouwen, en is alzoo geneigd zijn verzekeringen, waarvoor hij trouwens nooit nalaat tekst en bewijsgrond te noemen, als welgestaafd aan te nemen. Des te noodiger is het te waarschuwen, waar ook hij enkele malen in de zonde der Assyriologen vervalt en te haastig uit zwakke premissen belangrijke gevolgtrekkingen maakt.

Ik bepaal mij daarbij hier geheel tot datgene, wat voor den uitleg des Bijbels en de geschiedenis van Israël rechtstreeks belang heeft, en ga eenige andere punten, die alleen de oudheid en geschiedenis van Babel en Assur raken, met stilzwijgen voorbij [1]).

---

1) Daartoe behoort het ingewikkelde vraagstuk van de beteekenis der namen Magan en Meluʿhʿha, in verband met de vermeende talen eme-ku en eme-luʿhʿha, op welk punt Schrader zich geheel met Delitzsch schijnt te vereenigen (zie blz. 30, 87, 326, 396 vgg.), doch daarbij aan een gissing van Pinches de waarde van een welgestaafd

Bij 2 Kon. 17, 4 teekent Schrader aan, dat de daar genoemde koning van Egypte, wiens naam naar de verkeerde masorethische uitspraak Sô' luidde, doch die werkelijk Sabako heette, in de spijkeropschriften Shab'í, en dus door de Hebreeën waarschijnlijk סֶוֶא genoemd werd, voor de Assyriërs slechts shiltannu (sultan, d. i. legerbevelhebber) van Egypte was (Sarg. Botta 71, 1. 122, 20. 145, II, 1.). In een noot bestrijdt Schrader nu de evenzeer mogelijke lezing van dit woord die Hincks en Rawlinson voorstonden, nl. *tartannu*; want, zegt hij, uit de zoogen. ‚Verwaltungsliste' II R. 52 obv. l. 38, rev. l. 32 blijkt dat de Tartan in 't Assyrisch niet zoo, maar Turtanu heette. „Es ist also eine Aussprache des fraglichen Titels des ägyptischen königs als „Tartan" einfach zu verwerfen; ohnehin wäre die Bezeichnung des ägyptischen Königs nach einer specifisch assyrischen Würde und zwar nach der Würde eines assyrischen Generals (!) das Seltsamste, was sich denken liesse." Dit alles is mij raadselachtig. Wat zijn de feiten? Volgens de lijst van hooge assyrische beambten II R. 31, n°. 5, was de voornaamste van allen de Turtanu, wien de plaats aan de rechterzijde des konings toekwam, en uit den Canon II R. 52 blijkt dat hij ook steeds onmiddellijk na dezen

---

feit geeft (blz. 87 nt. „monumentale Bestätigung durch die von P.... gemachte Mittheilung .... dass in der Beischrift eines Reliefs das Land Emelu'h'ha in der bekannten Verbindung „Sumir und Akkad" an Stelle des letzteren erscheint", ofschoon uit *Proceed. Soc. bibl. Arch.* 1881. p. 44 duidelijk blijkt dat P. slechts vermoedde, dat de twee onder een opschrift van Sanherib voorkomende namen (mat) Emeku en (mat) Emelu'h'ha bestemd waren voor een of ander relief, dat de in den tekst verhaalde voorvallen moest afbeelden); voorts de vraag naar de ligging van Shumír en Akkad, die naar de nationaliteit der oudste bewoners van Babylonië en verscheidene andere. Op een paar kleine onjuistheden wijs ik hier slechts ter loops. Blz. 241 nt. * vraagt S. of de naam Tiglatpilesar niet eenvoudig „dienaar van den Sarratempel" beduiden kan. Doch waar blijft dan *pal* = zoon? Blz. 326 op 2 Kon. 19, 9 zegt S.: „bij Sanherib heet hij (Tarqu, Tirhaka) koning van Mílu'h'hi." Van zulk een koning is inderdaad bij Sanh. Cyl. II, 74 sprake, maar dat deze koning Tarqu zijn zou, die daar zeker niet genoemd wordt, is door niets bewezen. Blz. 350, 15: „wo sich ein gewisser Suzub zum Herrscher von Bit-Jakin aufgeworfen hatte." Juist het tegendeel staat in den tekst. Shuzub is een chaldeesch vorst, die tegen Sanherib opstaat en door hem bestraft wordt. Terwijl dit geschiedt neemt Maruduk-baliddin, de vorst van Bet-Jakin, uit zijn land de vlucht, en eerst nadat Shuzub naar Elam gevlucht is, wendt Sanherib zich naar Bit-Jakin, verwoest het, en plaatst, in stede van Maruduk-baliddin, zijn eigen eerstgeborene op den troon van Shumir en Akkad. Eerst later zou Shuzub zich op den troon van Babel verheffen.

het Archontaat of de betrekking van Limmu bekleedde. Op hem volgde de ambtenaar, die ter linkerzijde des konings zijn plaats had, de Shiltannu of Tartannu. Voor de tweede lezing is evenveel te zeggen als voor de eerste. Nu vermoedt men wel, dat de Tartan, waarvan in den Bijbel sprake is, de Turtanu of Turdannu der Assyriërs moet zijn, maar 't zou ook even goed de Tartannu kunnen wezen, de tweede hofbeambte des konings. Hoe dit zij, en welke lezing ook de voorkeur verdiene, zeker is het dat de egyptische koning een zuiver assyrischen titel ontvangt, niet die van den hoogsten, maar van den tweeden ambtenaar des rijks, deze moge dan een generaal zijn geweest of niet. Hoe men het woord ook uitspreke, shiltan of tartan, een assyrische waardigheid was 't in elk geval, en „'t zeldzaamste wat zich denken laat" is dus een onweersprekelijk feit.

Bij 2 Kon. 17, 30 vg. wordt natuurlijk een verklaring van de daar voorkomende vreemde godennamen beproefd. Voor Nergal den god van Kuta was dat niet moeilijk. Over den hamathensischen Ashîma, en Nib^chaz en Tharthak der Avvieten zou men slechts gissingen kunnen maken, en terecht doet Schrader daartoe geen poging. Anders is het met de godheid der Babyloniërs en die der Sepharvaïeten. De eersten maken zich een beeld van Sukkôth Benôth (LXX Benith), wat Schrader als een verbastering van den naam Zírbânitu of Zarpanitum, de gade van Merodach (Maruduk), de groote godin van Babel, beschouwt (blz. 281 vg.), zooals dit vroeger Sir H. Rawlinson reeds deed. Terecht verwerpt hij de gissing van Delitzsch, die hier aan een vermeenden bijnaam van Maruduk: *Sakkut binûtu* = opperrechter des heelals, denkt; want noch van zulk een Sakkut als opperrechter, noch van *binûtu* in de beteekenis van heelal, noch van zulk een bijnaam van Maruduk vindt men ergens een spoor. Maar is het denkbaar, dat Zir in de ooren der Hebreeën ooit als Sukkôth kon klinken, of daarin door hen verbasterd worden? Ik zou dus eer aan een verkeerde lezing willen denken; en werkelijk, als men סכת en זיר, vooral סכת en צ׳ר (zooals men 't ook kan uitgesproken hebben) in oud-phenicische of oud-hebreeuwsche karakters overschrijft, zal men zien, dat het verschil gering genoeg is, om een vergissing mogelijk te maken.

Weinig minder raadselachtig zijn de goden van Sepharvaîm, althans wanneer met dien naam — en dit is toch zeer waarschijnlijk — het dubbele Sipar, of Sipar en Agane (Agade) bedoeld wordt. Immers de goden van deze dubbele stad waren zonder eenigen twijfel de zonnegod Shamash en zijn gade Anunitu, en hier worden vooreerst twee mannelijke en naar 't schijnt gansch andere goden als die van Sepharvaîm genoemd, namelijk Anammelek en Adrammelek. Schrader maakt van deze moeilijkheid geen gewag, maar verklaart Anammelek als Anu-malku, de hemelgod als koning (?), en Adrammelek als Atar- of Adar-malku, de god Adar of Atar (gewoonlijk Nin-eb of Nin-dar geschreven) als koning. Zoo deze verklaring juist ware, zouden wij moeten besluiten, dat Sepharvaîm niet de twee Sipar's was, want er is geen spoor dat deze goden daar ooit als de eigen, plaatselijke beschermgoden vereerd werden, en de bannelingen zullen toch wel geen andere in 't vreemde land met zich genomen hebben. Maar de verklaring kan niet juist zijn. Anu, de hoogste hemelgod, kan in Babel en Assur wel koning genoemd zijn; maar dan alleen *sarru*, nooit *malku*, wat daar een lagere titel was, dien slechts goden van den tweeden rang voeren konden; *malku* is in Assyrië niet meer dan ,vorst, prins.' De tweede der genoemde goden zou dien kunnen dragen, maar of zijn naam ooit Adar of Atar luidde, hoe algemeen 't wordt aangenomen, betwijfel ik zeer. Zelfs heb ik een sterk vermoeden, dat niemand er aan gedacht zou hebben, den god wiens naam meestal geschreven wordt met de twee teekens die men zoowel (an) Nin-eb als (an) Nin-dar kan lezen, of met het eene teeken (an) Bar, en van wien men alleen met zekerheid weet dat die naam op *r* uitging, Adar te noemen, indien niet de Adrammelek van deze plaats en van 2 Kon. 19, 37 de behoefte aan een assyrischen god Adar had doen ontstaan. Bij Hommel (*Die vorsemitischen Culturen*, S. 245) vind ik een gissing van Lenormant vermeld, die Schrader nog niet bekend schijnt geweest te zijn en ook mij ontgaan is, en die als zij juist bleek (Hommel acht haar „endgültig dargethan") de moeilijkheid zou oplossen. Adru zou een naam van den zonnegod, en dus van den eenen god van Sipar zijn, Anammelek een verbastering van Anuni(tu)-malkat. Het laatste is zeker niet onmogelijk;

voor 't eerste zou ik de bewijzen moeten zien; en waar de conjectuur van Lenormant te vinden is, kunnen wij eerst uit de volgende aflevering van Hommel's boek vernemen, tenzij intusschen Lenormants werk of verhandeling mij zelf onder de oogen komt. Het is wel eens moeilijk zulk een vruchtbaar schrijver als deze is steeds bij te houden.

Schrader's aanteekening op Jerem. 39, 3 is in deze nieuwe uitgaaf zeer uitgebreid en ten deele verbeterd. Vroeger werd de רב־מג waarvan hier sprake is, eenvoudig gelijk gesteld met den titel *rubû ímga*, dien de vader van den laatsten babylonischen koning Nabunaʾid draagt, en die gedeeltelijk overeenstemt met het *ímga* of *mudâ ímga*, dat in de opschriften van Nebukadrezar een zijner eeretitels is. Men meende toen, dat dit ongeveer hetzelfde als Hoogepriester beduidde. Terecht heeft Schrader thans die meening opgegeven. Rab en Rubû worden niet meer vereenzelvigd. Rubû ímga wordt verklaard: ‚der Hocherhabene.' Maar Mog of Mâg moet toch, naar hij steeds meent, een verbastering van ímga zijn. En met beide worden de Magiërs bedoeld, die Herodotus een medischen stam noemt, en die zoowel in 't Medische als in 't Perzische rijk zulk een groote rol speelden. Hier komen zij nu reeds aan 't Babylonische hof voor, en Schrader tracht te bewijzen, dat zij daar oorspronkelijk te huis behoorden. Hij bestrijdt de meening van sommigen, dat de medische Magiërs, door den invloed der koningin bijvoorbeeld, die een medische prinses was, naar Babel gekomen zouden zijn en hun hoofd onder de hooge hofbeambten van Nebukadrezar een eereplaats zou hebben erlangd. Veeleer waren de Magiërs in Medië en Perzië vreemdelingen. Het Avesta kent hen nauwelijks. In Oost-Erân, waar Schrader aanneemt, dat dit heilig Boek thuis behoort, heetten de priesters athrâva's. In Perzië oefenen zij groote macht, maar zijn er gehaat, en een hunner is zelfs de tegenstander van Darius Hystaspis en de vijand van den zuiveren dienst van Auramazda. De invloed van Babel en zijn beschaving was, gelijk onder meer het schrift bewijst, in Medië zeer groot, hetzij dat die rechtstreeks werd uitgeoefend, hetzij dat het door bemiddeling van Elam geschiedde. Herodotos' verzekering, dat de Magiërs een medische stam waren, moet niet zoo letterlijk worden opgenomen; het zal een stand

geweest zijn. Ook is de naam *magu* (OPerz. en Pehl.) of *moghu* (Avesta) uit de eranische talen slechts met moeite te verklaren. Aan den anderen kant is datgene wat men juist onder den naam van magisch verstaat een der voorname karaktertrekken van den oud-babylonischen godsdienst, zoozeer dat Magiërs en Chaldeërs in 't Westen zoo goed als synoniemen geworden waren.

Indien dit alles bewezen ware, dan zou het voor de geschiedenis van den godsdienst van niet weinig belang zijn. Het Magisme van Medo-Perzië van babylonischen, ja eigenlijk van oud-chaldeeschen oorsprong! Maar 't is ongelukkig vèr van bewezen, en bij eenigszins nauwkeurige beschouwing mist de geheele hypothese allen degelijken grondslag.

Ik wil gaarne toegeven dat babylonisch-assyrische invloed in Medië, en middellijk daardoor ook in Perzië, niet onmogelijk, ja, zelfs waarschijnlijk is. Maar dat de Magiërs de vertegenwoordigers van die uitlandsche beschaving, de verbreiders van die vreemde godsdienstige praktijken zouden geweest zijn, kan ik niet toestemmen. Volgens Herodotos waren zij een medische stam, zonder bemiddeling van wiens leden in Medië en Perzië geen godsdienstige handeling mocht plaats hebben. Dat zij het Mazdaïsme vijandig zouden geweest zijn, blijkt uit hetgeen Darius, Behist. I, 63 vg., verhaalt geenszins. Daar zegt hij, dat hij de *âyadanâ*, die Gaumata de Magus aan het volk ontnomen had, herstelde. Maar al blijkt uit het *bîtâti sha ilâni*, waarmee de babylonische tekst dit duistere woord vertaalt, dat het heiligdommen beteekent, de uitdrukking doet veleer denken aan oude offerplaatsen van voorvaderlijke godheden die het volk in weerwil van den staatsgodsdienst nog voortging te bezoeken, en die de Magiër, juist uit ijver voor de Zarathustrische hervorming, liet sluiten of afbreken. Het herinneringsfeest van den moord der Magiërs moet een staatkundige beteekenis hebben, want anders is niet denkbaar hoe zij hun hooge godsdienstige waardigheid bleven behouden. De afleiding van den naam Magu, Moghu, uit het Eranisch is wel onzeker, maar niet onmogelijk (van *maz*, groot zijn, verg. *maga*, grootte, verheffing), en die van 't woord *âtar*, waarvan de priestertitel in 't Zendavesta: *âtharvan* afkomt, is niet minder onzeker. Tooverij en daarmee samenhangende gods-

dienstige gebruiken zijn in alle oude godsdiensten zoo algemeen, dat ze waarlijk niet altijd uit Babylonië ingevoerd behoeven te zijn. De Veda's alleen, bijzonder de Atharvaveda, zouden voldoende zijn om het te bewijzen.

Toch zou, indien de רַב־מָג van Jer. 39 werkelijk slechts Groot-Magiër beteekenen kon, geen andere keus overblijven, dan òf de medische Magiërs als uit Babylonië, òf de babylonische als uit Medië herkomstig te beschouwen, en in dit geval zou ik geen oogenblik aarzelen, mij bij Schrader aan te sluiten. Maar ook dit is een van die onbewezen onderstellingen, die men als een dogme van elkander overneemt, en die, van naderbij beschouwd, in rook opgaan. (de onderstellingen nl.!)

מָג kan nooit hetzelfde zijn als *êmga* (*êmqa*), het moge dan oud-chaldeesch *i-im-ga* of semietisch van den wortel עמק zijn. Het verloren gaan van de lange eerste syllabe (עֵ), het inschuiven van een lange vokaal, waar de Babyloniër de korte vokaal van den wortel zelfs geheel verwaarloosde, is niet te verklaren. Bovendien is *êmga* in de opschriften van Nebukadrezar en Nabuna'id in 't geheel geen ambtstitel, maar een eenvoudig adjectief. In de samenstelling *rubû êmga*, moet naar semietisch taaleigen het eerste woord als substantief, het tweede als adjectief worden opgevat. Rubû êmga is ‚machtige' of misschien ‚roemrijke prins.' Van een godsdienstige waardigheid blijkt hier niets.

Maar het ligt voor de hand, dat de Rab-mâg het hoofd was van de ook in Assyrië bekende hooge beambten, de *maᶜhᶜhi*, naar de zachtere babylonische uitspraak waarschijnlijk *maᶜgᶜgi* (II R. 31, 36 b. vgl. met l. 32 b. en pl. 23, 19 e. f.), een titel evenals Turtannu, Rab-sak enz. aan het Oud-Chaldeesch ontleend en soms door het bekende assyrische synoniem *rubû*, vorst, magnaat, verklaard [1]). Ook hier dus geen spoor van een bepaald godsdienstige waardigheid, maar de titel van een voornaam hofbeambte, en een synoniem, juist niet van *êmga*, maar van *rubû*. Voorloopig blijven de Magiërs dus nog Meders en mogen wij niet aannemen, dat de babylonische koningen vóór Cyrus met hen te maken hebben gehad.

1) Zie Delitzsch, *Assyr. Studiën*, I, S. 134.

Ik kan niet eindigen zonder nog van de beroemde plaats Amos 5, 26 te spreken. Men herinnert zich, dat Schrader in de *Stud. und Kritiken* van 1874 van deze plaats een nieuwe verklaring gaf, vooral gegrond op de lezing Sakkuth voor Sukkôth, die hij voorstelde. Sakkuth namelijk zou een babylonisch-assyrische god zijn, wat hij in de *Berichte der K. Sächs. gesellschaft d. Wissensch., philol. hist. Cl.* 1880, S. 19—23 nader uiteenzette. Daaruit volgde, dat de plaats niet kon handelen over den eerdienst der Israëlieten in de woestijn, maar als profetie der toekomst moest worden opgevat: „Zoo zult gij dan Sakkuth, uwen koning, en Kêwân, uwen sterregod, uwe beelden, die gij u gemaakt hebt, nemen, en ik zal u in gevangenschap wegvoeren.” De juistheid dezer vertaling mogen de exegeten des O. T. beoordeelen. Ik beken alleen niet te gelooven dat er in Babel of Assur ooit zulk een god Sakkuth bekend is geweest. Wij worden verwezen naar de eenige plaats waar die naam voorkomt, nl. II R. 57, 40 c. d. De regel behoort tot een lijst in twee kolommen, waarin een aantal bijnamen of verschillende schrijfwijzen van den naam van dien god gegeven worden, van wien boven gesproken is, namelijk Nin-*dar* (of Bel-dar?, gewoonlijk Nineb of Adar). Zij kan gelezen worden:

(an) shak-kut = (an) Nin-eb

maar ook — en voor het eerste woord is deze klankwaarde de gewoonste:

(an) shak-tar = (an) Nin-dar.

Nu zijn SHAK (*rishu*) en NIN (*bilu*) synoniemen. Het eene beduidt: ‚hoofd’, ook ‚hoofdman’, het andere ‚heer’. Ik kan hier dus niet een anderen naam, maar slechts een andere schrijfwijs zien van den naam dezer godheid, hoe die dan ook uitgesproken moge zijn. Maar al ware ’t een naam, door niet-semietische bewoners van Babylonië aan den god gegeven, zeldzaam is hij zeker. En dat de Israëlieten dezen god onder dien vreemden en zeldzamen naam ooit aangebeden, ja, dat zij hem ook maar gekend zouden hebben, dit komt mij volmaakt ondenkbaar voor.

Intusschen, op welke punten ik ook van den geleerden schrijver moet verschillen, ik begroet deze tweede uitgaaf van zijn uitmuntend werk met blijdschap. Het behelst een schat van we-

tenswaardige zaken, die over een aantal plaatsen van het O. T. meer of minder licht verspreiden. Onmisbaar voor den exegeet, is het ook van groot belang voor den historicus, die de geschiedenis van Israël bestudeert. Hem worden, in uittreksel, de bronnen zelven in handen gegeven, die van assyrisch standpunt de oorlogen beschrijven, waardoor Israël en Juda eerst aan Assyrië schatplichtig, daarna geheel onderworpen werden. Met zorg wordt ook de wanhopig verwarde O. Tische chronologie met de over 't geheel vrij wat nauwkeuriger assyrische vergeleken. Over den godsdienst van Babel en Assur, voorzoover daarop in het O. T. wordt gezinspeeld of voorzoover die de israëlietische voorstellingen en gebruiken kon ophelderen, had ik wel iets meer gewenscht; ofschoon ik moet erkennen, dat de tweede uitgaaf ook in dit opzicht verrijkt en verbeterd is. Hopen wij, dat wij dit mettertijd in een derde editie zullen ontvangen. Want dat deze eenmaal noodig zijn zal, daaraan twijfel ik niet. Schrader's werk is voor allen, wier onderzoekingen zich op 't gebied van het O. T. bewegen, onmisbaar.

Januari 1883. C. P. Tiele.

Kritische Studiën over de vijf boeken van Mozes door Dr. F. Delitzsch, *uit het Hoogduitsch vertaald door* F. W. Stutterheim, Pred. *te Austerlitz. Uitgegeven onder toezicht en met eene voorrede van* Dr. J. J. van Toorenenbergen, Hoogleeraar *aan de Universiteit van Amsterdam* 1).

Toen ik een paar maanden geleden van een mijner Amsterdamsche vrienden vernam, dat Prof. van Toorenenbergen de „Pentateuch-kritische Studien" van Franz Delitzsch, in het Nederlandsch vertaald, zou in het licht geven, kon ik een uitroep van verbazing niet onderdrukken. Wanneer ik het „hé, waartoe?", dat mij toen ontsnapte, thans in zijne factoren ontbind, dan verkrijg ik er drie. Door ze den lezer, met

1) Te Culemborg, bij Blom en Olivierse (ƒ 1.50).

de noodige toelichting, voor te leggen, voldoe ik tevens aan het verzoek der Nederlandsche uitgevers van de „Kritische Studiën", die ze, en wel zoodra mogelijk, in ons Tijdschrift aangekondigd wenschten te zien.

I. In den eersten jaargang (1880) van Luthardt's *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* gaf de reeds bejaarde, maar nog altijd wakkere Leipziger Hoogleeraar Franz Delitzsch een twaalftal „Pentateuch-kritische Studien". Hij laat daaraan eenige „Algemeene aanmerkingen" — of liever: opmerkingen — voorafgaan en behandelt dan achtereenvolgens deze onderwerpen: I. De wetten op de melaatschheid in Leviticus; II. De tabernakel; III. Het reukaltaar (l. reukwerkaltaar); IV. De groote verzoendag; V. De Hoogepriester; VI. De Levieten in rang verminderd (?) bij Ezechiël; VII. Het pascha; VIII. Het gebruik van הוא en נער voor de beide geslachten; IX. De elohistische overlevering in Deuterononium; X. Het ontstaan van Deuteronomium; XI. Het boek der Wet in Deuteronomium; XII. De wet der heiligheid. — Het zijn deze „Studiën", die thans vertaald voor ons liggen.

Voor wie schreef Delitzsch? Blijkbaar voor theologen, en wel voor diegenen onder hen, die het O. Testament zelfstandig bestudeeren en in de critiek van den Pentateuch goed te huis zijn. Daarom noemde hij zijne opstellen „Pentateuch-kritische Studien" d. i. „Studien zur Pentateuch-kritik" — een titel, die, naar het mij toeschijnt, door dien van de vertaling („Kritische Studiën over de vijf boeken van Mozes") niet geheel zuiver wordt teruggegeven. Delitzsch onderstelt doorloopend, dat men zijne voorgangers kent, en noemt niet eens altijd de titels hunner geschriften, die immers ook zijne lezers in handen hebben. Zoo spreekt hij (bl. 35) over de vraag, of de gronden van Wellhausen's stelling over het reukwerkaltaar even gewichtig zijn als die, waarop Popper aanneemt, dat Exod. XXXV—XL en Lev. VIII jonger zijn dan Exod. XXV—XXXI. Wie is Popper? en welke zijn die gronden? Doch ook waar hij meer aanwijzingen geeft, is zijn oog blijkbaar gericht op de beoefenaars van het vak. Maar was het dan wel noodig zijne Studiën te vertalen? Verstaan zij, die zich in Nederland met deze dingen bezighouden, geen Duitsch?

Eene Nederlandsche bewerking van de opstellen des Leipziger Hoogleeraars: dat zou — ik zeg niet: gemakkelijk, maar — gepast en wellicht zeer nuttig zijn geweest. Daarin kon zijn acht geslagen op de Nederlandsche literatuur over de onderwerpen, door Delitzsch behandeld, en tevens gebruik zijn gemaakt van de geschriften, die in en na 1880 het licht hebben gezien. Ik denk b. v. aan de verhandeling van Oort over den grooten verzoendag[1]; aan de reeks van studiën over Deuteronomium van den Groningschen Hoogleeraar Valeton[2]; aan de Lezingen van Robertson Smith over het O. Testament in de Joodsche kerk, ook in onze taal overgezet[3]; aan Dillmann's commentaar op Exodus en Leviticus, waarmede Delitzsch eerst kennis maakte, toen hij het 11de van zijne 12 opstellen schreef (bl. 162); aan Giesebrecht's onderzoek van het spraakgebruik van den Elohist[4]; eindelijk ook aan mijn eigen „Godsdienst van Israël" en aan mijne „Bijdragen" in dit Tijdschrift. Het betoog van Delitzsch gaat buiten dit alles om en wordt er, naar het mij toeschijnt, op meer dan één punt door omvergestooten. De bewerker, dien ik mij voorstel, zou er vermoedelijk anders over gedacht hebben, maar had ons dan daarvoor zijne redenen kunnen opgeven. De Nederlandsche vertaling geeft eenvoudig terug wat Delitzsch in 1880 schreef, maar — laat ons dan ook in de verlegenheid, waarin de lezing van de door mij opgesomde boeken en verhandelingen ons heeft gebracht.

Dit mijn eerste bezwaar tegen de verplanting der Studiën van Delitzsch op den vaderlandschen bodem ligt vlak voor de hand, en het zou niet vreemd zijn geweest, indien mijn geachte Amsterdamsche ambtgenoot het in zijne Voorrede had behandeld. Dat doet hij evenwel niet. Hij acht het boven tegenspraak verheven, „dat geen godgeleerde meer dan Dr. F. Delitzsch verdient te worden gehoord waar sprake is van eenig punt van oud-testamentische schriftstudie" (bl. V). Hij wijst er op, dat Luthardt's *Zeitschrift* „ten onzent slechts in zeer beperkten kring wordt gelezen" en dat er dus „veel meer dan voor een afzonderlijk uitgegeven werk reden was voor de overzetting en verspreiding van de genoemde zoo hoogst belang-

1) *Theol. Tijdschrift* X (1876): 155 verv. 2) Verschenen in de *Studiën* onder redactie van Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye enz., Deel V—VII.
3) Verg. *Th. T.* XV (1881): 486 verv. 4) Vg. *Th. T.* XV (1881): 657 v.

wekkende opstellen" (ald.). Meer niet, tenzij ter aanbeveling van de methode en de resultaten van Delitzsch, waarop wij zoo aanstonds terugkomen. Mijn bezwaar is dus niet weggenomen. Maar ik wil er toch niet verder op aandringen. Want ik ben, vooreerst, blijde dat ik nu de Studiën in een net boekdeeltje bijeen heb, en vereenig mij, ten andere, volgaarne met hetgeen van Toorenenbergen tot lof van Delitzsch zegt. Hij is — gelijk ik dat steeds heb erkend — een tegenstander, van wien men altijd iets leert, ook wanneer men hem niet kan volgen; bovendien een niet slechts geleerd, maar ook zelfstandig man. Wat mij aangaat: indien er vertaald moet worden, laat men dan vrij Delitzsch kiezen; men kan het bezwaarlijk beter treffen. De „aankomende beoefenaren van de Godgeleerdheid", die van Toorenenbergen bepaaldelijk voor oogen had, kunnen in de school van Delitzsch veel leeren, en wanneer deze proeve, die zij nu als het ware te huis genieten, hun smaakt, dan kan dit niet anders dan gunstig werken op hunne verdere ontwikkeling.

Nog ééne opmerking evenwel. De Heer Stutterheim aanvaardde geen gemakkelijke taak, toen hij zich liet overhalen om de Studiën te vertalen. Ik zal zijn werk dan ook niet uittermate streng beoordeelen. Maar hem daarvoor, met de Voorrede, „mijn oprechten dank brengen" kan ik toch niet. Vele volzinnen zijn lang en ingewikkeld; eenige zelfs niet wel verstaanbaar [1]). In de cijfers der hoofdstukken en verzen zijn vrij wat fouten ingeslopen, waarvan ik, ten gerieve der

---

1) B.v. bl. 22: „Omdat Jahve zich daar betoont"; bl. 40: „van het reukaltaar (sic) is geen sprake, ook niet in Exod. 26: 34, waar de samaritaansche tekst eene beschrijving daarvan er tusschen invoegt en het bevel van het brandofferaltaar (?) in Exod. 27: 1 begint met: „Gij zult *het* altaar maken", en niet zooals de Samaritaansche tekst verbetert: „Gij zult *een* altaar maken"; bl. 57: 6—10 (het origineel misverstaan); bl. 67 „betuigd" (bezeugt); bl. 98: „De kantteekeningen der Wet op het pascha en op het feest der ongezuurde brooden, die wij aan Deuteronomium ontleenden enz."; bl. 102: „Al deze verschillen vallen echter weg bij dit eene, dat zich eerst bij de onderlinge verhouding der beide verhalen betreffende het Paaschfeest voordoet als een verschil in de beschrijving"; bl. 110, de 4 laatste regels onverstaanbaar; bl. 113 med. „maar omdat men uitging — te buitenging" evenzoo; bl. 114: „vgl. het onzekere hieromtrent in Job. 31: 11"; bl. 121: „Gedachtig aan hun later ontstaan zoude men meenen dat de gedeelten der heiligheidswet, die hier in aanmerking komen, ergens hunne afhankelijkheid of wederkeerige verhouding moesten verraden op de parallele plaatsen in Deuteronomium"; bl. 150: regel 9 - 14 zeer gewrongen en duister.

lezers, althans eenige hieronder wil opgeven [1]). Over de Hebreeuwsche woorden te zwijgen is beter dan er iets van te zeggen: de letter is, in vergelijking met den druk van het Hollandsch, veel te klein, en de fouten, zoowel in de consonanten als in de vocalen, zijn bijna ontelbaar. Daarop mogen de lezers waarlijk wel bedacht zijn.

II. De verwondering, waarvan ik bezig ben rekenschap te geven, had nog eene andere oorzaak, die dieper ligt en meer beteekent dan de twijfel aan de noodzakelijkheid eener Nederlandsche vertolking van hetgeen in het Duitsch voor geleerden geschreven is. Ik had niet gedacht, dat de theologische richting, die door Prof. van Toorenenbergen wordt vertegenwoordigd, de verbreiding der denkbeelden van Delitzsch over den Pentateuch wenschelijk achtte en bereid was daaraan mede te werken. Veeleer verwachtte ik, dat zij, bij alle waardeering van de groote verdiensten des Leipzigers, voor zijne theorie in haren tegenwoordigen vorm zou zijn teruggeschrikt of daartegenover althans eene zeer gereserveerde houding zou hebben aangenomen. Te bemerken, dat dit anders was, verraste en verblijdde mij.

Het behoeft zeker geene aanwijzing, dat mijne verbazing niet ongemotiveerd was. Tot voor weinige jaren zou men, ook ten onzent, van orthodoxe zijde aan Delitzsch, wanneer hij zich als apologeet kwam aanmelden, een welgemeend, misschien zelfs een verontwaardigd „non tali auxilio!" hebben toegeroepen. Om recht te beseffen, hoe waar dit is, moeten wij de stelling, die Delitzsch thans inneemt, van naderbij beschouwen. Ik kan niet beter doen dan hem zelven te laten spreken.

Reeds in de „Algemeene aanmerkingen" (opmerkingen), die tot inleiding verstrekken, ontvangen wij de volgende schets van de geschiedenis des Pentateuchs. „In den Pentateuch heb-

---

1) Bl. 7 med. Lev. 13 : 14 (l. 13, 14); 9 regel 5, 4 v. o. de cijfers verkeerd geplaatst; 10 med. Deut. 14 (l. Lev. 14); 27 med. Lev. 12 (l. 17); 34 med. 48 (l. 7 : 48); 35 fin. 36—40 (l. 35—40); 76 med. Num. 32 (l. 35); 85 med. 14 : 51 (l. 14 : 21); 92 med. 2 Kron. 33 (l. 23); 96 r. 13 v. o. Exod. 12 : 1—10, 14 (l. 12 : 14—20); 113 r. 14 v. o. Gen. 3 : 39 (l. 30 : 39); 114 r. 2 Gen. 31 : 39 (l. 31 : 9); 152 med. vgl. 4 : 16 (l. 5 : 16); 161 r. 5, 24 : 15—25 (l. 15—22).

ben wij eene wetgeving vóór ons, voortgebouwd op de grondslagen, door Mozes gelegd, en zij is een bestanddeel van een historisch werk, dat het eerste deel van het groote werk van Israëls volkshistorie uitmaakt, waarvan het laatste deel, het boek der Koningen, ontstaan is in het midden der Ballingschap. Van dit groot geheel heeft de eindredactie ongetwijfeld eerst nà de Ballingschap plaats gehad. De afzonderlijke gedeelten blijken kennelijk allen aan verschillende oudere bronnen te zijn ontleend en alzoo tot één geheel verwerkt. De bronnen, die men in den Pentateuch heeft doen samenvloeien, zijn duidelijk te herkennen. De voornaamste zijn: het werk van den Jehovist, Deuteronomium en de Wet van den Elohist. Het is waarschijnlijk dat het Verbondsboek, de Wet, die voor de tweede maal op steenen tafelen geschreven was, benevens vele verhalen, afkomstig van eenen z.g. tweeden Elohist, gezamenlijk reeds in het werk van den Jehovist waren opgenomen, alvorens Deuteronomium ontstond en zich daaraan aansloot. Deze bestanddeelen met den jehovistischen stempel zijn in de wetgeving van den Elohist opgenomen en in haar als het ware ingesloten. Haar een Priestercodex te noemen is reeds daarom eenzijdig, omdat daarmede alleen de wetten, die zij bevat, worden aangeduid, maar geenszins wat daarin als historie der Godsopenbaring is medegedeeld van de schepping der wereld af tot op den dood van Mozes. Evenals de verwerkte jehovistische, zoo is ook de elohistische Thora een historisch werk, dat ons de wording van Israëls volk verhaalt met hetgeen daaraan voorafging en haar voorbereidde. Een gedeelte, dat gemakkelijk uit het verband met die elohistische Thora kan worden losgemaakt, is de z.g. Wet der heiligheid (Lev. 17—26). Haar karakter is wel elohistisch, maar toch dikwijls ook weder verschillend en eigenaardig. Evenzoo is het met het boek Jozua, welks elohistische en jehovistische bestanddeelen niet zóó sterk op die van den Pentateuch gelijken, dat men ze eenvoudig als eene voortzetting daarvan zoude kunnen beschouwen. Wij laten daarom dit boek rusten: het is ons genoeg van den Pentateuch die bestanddeelen te hebben aangegeven, waarvan het in 't oog vallend onderscheid bij de Pentateuch-kritiek reeds vaststond vóórdat deze haar nieuwste stadium was ingetreden" (bl. 3, 4). Delitzsch laat hierop nog volgen, dat de

nieuwste Pentateuch-critiek terecht de vroeger aangenomen verhouding tusschen Jehovist en Elohist omkeert en in dezen den aanvuller ziet van het werk van genen. Schijnt, juist omgekeerd, de Jehovist in Gen. II : 4 verv. het elohistische scheppingsverhaal Gen. I : 1—II : 3 aan te vullen, dit is toch niet meer dan schijn. „Het is de redacteur, die het éene bericht met het andere aanvult en verder uitwerkt. Het gebruik van den dubbelen naam „De Heere God" schakelt deze beide berichten aan elkander met een belangrijk didaktisch doel" (bl. 4).

Zoo zijn wij dus, bij de lezing der „Kritische Studiën", geen oogenblik in het onzekere, hoe Delitzsch over „de vijf boeken van Mozes" denkt: hoe zonderling die benaming in den titel der vertaling klinkt, is ons nu eerst recht duidelijk. In den loop van het onderzoek komt de schrijver natuurlijk telkens terug op de vooraf medegedeelde critische beschouwing. En in het allerlaatste opstel (bl. 153—155) vat hij haar nog eens in dezer voege samen: „Sedert mijn Commentaar op Genesis in 1852 veor het eerst verscheen, heb ik steeds het recht gehandhaafd der analyse van den Pentateuch en mij daarbij verheugd, dat Heinrich Kurtz hierin met mij overeenstemde. Ik heb daarin telkens aangewezen, hoe de Thora van den Pentateuch veel overeenkomst heeft met het *quadriforme Evangelium*, en gezegd dat het niets aanstootelijks kan hebben zich de vijf (of, met Jozua mede, de zes) boeken te denken als ontstaan op gelijke wijze als de vier (of, met de Handelingen er bij gerekend, de vijf) historische werken van het N. T., welke immers ook bij nadere beschouwing het bestaan doen onderstellen van eene menigte geschriften, die daarvoor als bronnen gediend hebben. Lukas zegt het immers uitdrukkelijk in zijne inleiding. Met de vele voorafgaande opteekeningen van wat de Heer gesproken, gedaan en geleden heeft kunnen de vele historische en legislatieve geschriften vergeleken worden, alsmede de vele wetsverzamelingen van de Priesters, als die tot het voortplanten der Wet waren geroepen, welke verzamelingen, later geëxcerpeerd en tot één geheel verwerkt, in den Pentateuch thans voor ons liggen. Langen tijd was ik van meening, dat het voldoende was zich voor te stellen dat de werkzaamheid der medearbeiders bepaald bleef tot den tijd van Jozua en de Richteren, maar thans staat het voor mij

vast, dat de geschiedenis van het ontstaan en den voortgezetten arbeid, waaruit de Thora in haren tegenwoordigen vorm is voortgekomen, reikt tot in den tijd nà de Ballingschap en dat die arbeid misschien zelfs nog niet geheel ophield toen de samaritaansche Pentateuch en de grieksche vertaling ontstonden. Hierin zijn de Evangeliën zeer ongelijk aan den Pentateuch, omdat hunne wording bepaald is tot een tijdvak van eene enkele eeuw en niet van een tiental eeuwen; doch het thema van die tweeërlei werken verschilt ook zeer wezenlijk. Het aardsche leven van Jezus Christus is voor de Kerk een afgesloten geheel geworden, toen het eenmaal was volbracht en in den spiegel der geschiedschrijving opgevangen. De Thora echter behelst niet enkel de geschiedenis, maar ook de regeling van het leven eens volks. Het was niet anders mogelijk, dan dat de regeling des levens, eens voor altijd door openbaring gegeven, allerlei toepassingen en wijzigingen onderging, evenals dit reeds plaats had gehad bij het leven van den middelaar der Wet, zoo ook verder door de authentieke verklaring en rechtsgeldige voortzetting van mannen, die daartoe door God werden geroepen.

„Deze toepassingen en wijzigingen (hoe kon het anders?) werden met vol vertrouwen aangemerkt als uit dezelfde bron van openbaring afgeleid, met hetgeen daaraan ten grondslag strekte en als zoodanig was overgeleverd. De Thora is de afspiegeling van een eeuwenlang proces van ontwikkeling, die de Wet van Mozes ondergaan heeft in Israëls denken en handelen. Wij stemmen toe, dat de Thora den neêrslag van dit proces bevat, maar des te meer houden wij vast aan den mozaïschen oorsprong en het geopenbaarde karakter van het eens gelegde fondament. Zonder dit karakter blijft het volk der Wet met zijnen Godsdienst, zooals deze zich uitdrukt in de liederen van Debora, David e. a., en met zijne profeten een raadsel. Dat het waarlijk een mozaïsch fondament is, waarop niet enkel Israëls Godsdienst en zedelijkheid rusten, maar ook zijne ritueele wet onder Gods leiding zich allengs heeft ontwikkeld, daarvoor legt ook de verzameling der wetten, waarvan de uitvoerigste uittreksels aanwezig zijn in Lev. 17—26, een gewichtig getuigenis af.”

In dit laatste citaat komt nog eens duidelijk uit, wat trou-

wens de Kritische Studiën in haar geheel bewijzen, dat Delitzsch er zeer verre van af is, de nieuwere Pentateuch-critiek te omhelzen. Daarover straks nader! Vooraf moeten wij ons goed rekenschap geven van den grooten afstand tusschen de overlevering omtrent den Mozaïschen oorsprong der Thora en de theorie van Delitzsch. Ik heb voor mij liggen Vol. III n⁰. XI (July, 1882) van „The Presbyterian Review" (New-York). Het bevat (p. 553—588) eene verhandeling, getiteld: „Delitzsch on the origin and composition of the Pentateuch", geschreven naar aanleiding van dezelfde Studiën, die ons thans bezig houden. De auteur is een oude bekende, Dr. Samuel Ives Curtiss, thans professor aan een Seminarium te Chicago. Zijne streng behoudende bijdragen tot handhaving der authentie van den Pentateuch, „The Levitical Priests" en de dissertatie „De Aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine", werden indertijd in ons Tijdschrift aangekondigd [1]). Is het vreemd, dat Dr. Curtiss, die zijnen leermeester den hoogsten eerbied en innige liefde toedraagt, door diens huidige Pentateuch-critiek wel eenigermate in verlegenheid wordt gebracht? Daarvan is zijne verhandeling in „The Presbyterian Review" een inderdaad merkwaardig getuigenis. Zij behelst een beknopt, maar zeer juist overzicht van den inhoud der 12 opstellen. Maar het is hem toch eigenlijk niet te doen om ze te doen kennen, veelmin om ze aan te bevelen. De strekking is veeleer vergoelijkend. De lezer moet leeren begrijpen, hoe een man als Delitzsch aan de critici zoo veel kan toegeven. Hij moet vooral goed inzien, dat Delitzsch niettemin orthodox is en blijft en volstrekt niet met pak en zak naar het vijandelijk legerkamp is overgeloopen. Is dit alles inleidend tot de verklaring, dat zijne beschouwing, hoe bedenkelijk ook bij den eersten oogopslag, toch wel zal moeten worden omhelsd? Neen, waarlijk niet! Op p. 580 sqq. wordt de slotsom opgemaakt. Eerst ontvangen wij eenige gedachten over het menschelijke en het goddelijke bestanddeel in de Schrift. Daarna (p. 584) geeft Dr. Curtiss, „without discussing Professor Delitzsch's views any further", eene schets van zijne eigene opvatting van het vraagstuk. Eerst doet hij twee „concessions":

1) Jaargang XII (1878): 670 v.

„de Pentateuch is niet in zijn geheel door Mozes geschreven”, en: „het gebruik der godsnamen Jahwe en Elohîm wijst op twee verschillende documenten.” Hij laat daarop volgen — voorafgegaan door het cijfer (3), alsof dit ook eene „concession” ware! — eene waarschuwing tegen de wijsbegeerte, want uit wijsgeerig vooroordeel komen vele critische dwalingen voort: „so now it would seem as though the agreement with regard to the post-exilic origin of the Priests' Code was due to the predominance of the theory of development in the domain of religion as well as in that of history and language” (p. 585). Nu wendt Dr. Curtiss zich tegen „the modern critical theory”, die hij, om allerlei redenen, verwerpt. Maar (p. 586) de feiten, waarop zij steunt, voorzoover het werkelijk feiten zijn, moeten in aanmerking worden genomen, vooral: de handelingen, die van onbekendheid met de voorschriften der Thora getuigen, en het verschil tusschen deze en gene harer bepalingen. Kan dan ook (p 588) de Mozaïsche oorsprong van het geheel niet langer worden verdedigd, een aanmerkelijk deel van de wetgeving klimt toch op tot de allereerste jaren van Israël's geschiedenis. „Passages which seem to be of post-Mosaic origin, and post-Mosaic names may be due to marginal comments which have crept into the text, or to the hand of an editor.” Het artikel wordt besloten met de volgende, wel ietwat oraculaire uitspraak: „It is our firm conviction, in closing, that men of evangelical spirit will beware how they commit themselves to the uncertain hypotheses of the critics, but we think we see that their investigations, so far as they are well grounded, will bring out all the more clearly the incarnation of the divine revelation in human forms of thought.”

Men zou een zonderlingen maatstaf moeten gebruiken, om dit alles helder en wel samenhangend te kunnen noemen. Maar het is door en door natuurlijk en begrijpelijk. Dr. Ives Curtiss behoort niet tot hen, die de verzenen tegen de prikkels slaan. Toen hij, in zijne vroegere geschriften, tegen Graf en mij streed, gesteund door de bewustheid dat hij het geloof verdedigde, wist hij van geen toegeven en handhaafde hij, hoe zwaar het ook vallen mocht, de traditie in al haren omvang. Doch nauwelijks worden vele der weleer verworpen stellingen door een geloovig man herhaald, of zijn waarheids-

zin dwingt hem te luisteren en verbiedt hem weldra het eerst ingenomen standpunt te blijven bezetten. Hij wijkt achterwaarts, schoorvoetend en weerstrevend, maar toch achterwaarts. Hij doet wat hij kan om zoo dicht mogelijk bij de overlevering te blijven en versmaadt zelfs de aloude glossen-theorie niet, die voor meer dan anderhalve eeuw door Clericus werd verdedigd. Hij neemt zelfs met de ééne hand terug wat hij met de andere gegeven had. In één woord: de verlegenheid is onmiskenbaar. Maar, ik herhaal het, niets is natuurlijker dan die aarzeling. Er kan tegen Delitzsch niet geijverd, maar er moet toch, zachtkens, tegen hem gewaarschuwd worden. Doch vooral moet het nadrukkelijk worden uitgesproken, dat zelfs bij zulke afwijkingen, als hij zich veroorlooft, en zooveel te meer op geringer afstand van de traditioneele meening, de goddelijke waarheid, waarop alles aankomt, volkomen veilig is.

In ons vaderland is men, wanneer wij „de Gereformeerden” buiten rekening laten, het rustpunt van Dr. Curtiss voorbij. In de Voorrede van Dr. van Toorenenbergen geen woord van waarschuwing tegen de stoute stellingen van Delitzsch, geen zweem van terughouding in het aanprijzen van zijne Studiën. Hij is de apologeet van de ware opvatting des O. Verbonds, die door de hedendaagsche critiek wordt miskend. Tegen die miskenning wordt geopponeerd, maar ook het goed recht der critische analyse van de Schrift wordt gehandhaafd en elke beschouwing van de theopneustie, die de erkenning van het menschelijke bestanddeel zou uitsluiten, bestreden.

Wij kunnen ons hierover natuurlijk slechts verheugen. Onvermengd is die blijdschap nog niet. Nu het tusschen apologeten als Delitzsch en ons een verschil geworden is van minder of meer, behoorden zij ook tegenover ons op een anderen toon te polemiseeren. „Sla mij, maar hoor mij!” sprak Themistocles. „Gij hoort mij, maar sla mij dan ook niet!” — zoo zouden wij nu kunnen spreken. Doch dit is van ondergeschikt belang. Wij betreden gezamenlijk éénen weg, en aan het einde daarvan ligt de verzoening.

III. Voorshands evenwel zijn wij nog tamelijk ver van dat eindpunt verwijderd. Het verschil tusschen Delitzsch en ons

is zelfs zóó groot, dat hij in ons geen medearbeiders ziet, maar tegenstanders. Waarin het bestaat, blijkt reeds eenigermate uit de bladzijden der Studiën, die ik daareven overnam. Maar het verdient nog duidelijker te worden aangewezen.

Het zou onjuist zijn, het verschil aldus te formuleeren: de nieuwste critiek ontzegt aan Mozes het karakter van wetgever, dat de apologeet hem blijft toekennen. Immers door verreweg de meesten onzer wordt die ontkenning niet uitgesproken. In mijn „Godsdienst van Israël" heb ik de betrekkelijke authentie van „de tien woorden" verdedigd [1]). Dat zou ik thans niet meer durven doen, maar daarom loochen ik niet, dat Mozes méér is geweest dan de bevrijder van zijn volk uit de Egyptische dienstbaarheid, dat hij óók de grondslagen heeft gelegd van de godsdienstig-zedelijke ontwikkeling zijns volks, welker latere stadiën en einduitkomsten in het O. Testament voor ons liggen. Wellhausen denkt evenzoo. Zijn artikel „Israël" in de *Encyclopaedia Britannica* bewijst het. Uit den Duitschen tekst, die voor mij ligt, veroorloof ik mij eene enkele aanhaling, die dit boven bedenking zal verheffen. „Nachdem Mose den Hebräern, die mit ihm ausgewandert waren, aus der ersten Noth so glänzend geholfen hatte, wandten sie sich nun auch in anderen Nöthen an ihn und brachten alle Sachen vor ihn, mit denen sie nicht selber fertig werden konnten. Aus der Autorität, die ihm seine Antecedentien erworben hatten, ergab sich von selbst seine Stellung als der grosze Kadhi des Volkes in der Wüste. Es war natürlich, dass er auch seine Rechtsprechung wie nicht im eigenen Interesse so nicht im eigenen Namen ansübte, sondern im Interesse des Ganzen und im Namen Jahve's. Er machte sie ganz von seiner Person unabhängig, indem er sie an das Heiligthum Jahve's knüpfte, welches bei der Quelle von Kades seinen Ort hatte. Dadurch begründete er einen festen Mittelpunct für eine Rechtstradition und ward der Anfänger der Thora in Israel. Was ihn beseelte, machte er so zur Seele seines Volkes; durch die Thora gab er dem Gemeinbewusstsein und dem Gottesbegriff einen positiven ideellen Gehalt. Jahve war nicht bloss der Gott Israels, sondern als solcher zugleich der Gott des Rechts und

1) Deel I; 278 verv.

der Gerechtigkeit, der Grund, die Triebkraft und der unausgesprochene Inhalt des Volksgewissens."

Maar waarin bestaat dan het verschil wèl? Terwijl, naar onze opvatting, uit de door Mozes uitgestrooide kiemen in den loop der eeuwen iets nieuws voortsproot en de door hem gegrondveste thora eene werkelijke geschiedenis heeft gehad, in welke wij verschillende stadiën (het profetische, het deuteronomische, het priesterlijke of ritueele) onderscheiden — zijn de apologeten er op uit om aan te toonen, dat al de wetten, die wij nu nog bezitten, in ruimeren zin Mozaïsch zijn. Ze zijn niet alle door Mozes opgeschreven, maar wèl door hem geconcipiëerd. De codificatie heeft verschillende perioden doorloopen, maar de wetgeving — de ons in den Pentateuch bewaarde wetgeving — was van den aanvang af daar. Zij ontkennen daarom niet, dat bij die latere opteekening ook verandering, aanvulling en uitbreiding heeft plaats gehad. Maar het wezenlijke, niet slechts in het Bondsboek, maar ook in Deuteronomium en in de priesterlijk wetten, is Mozaïsch. Dit aan te toonen is de standvastige strekking der Studiën van Delitzsch. Wat er dan eigenlijk bij de codificatie is gewijzigd en toegevoegd; waarom men ons niet liever de oorspronkelijke stukken bewaard en deze door eene latere redactie vervangen heeft — dát vernemen wij niet. Misschien volgt dat later. Voorloopig moet alleen de beweerde latere wording weder-legd en de Mozaïsche oorsprong gehandhaafd worden. Daarna zal ons worden duidelijk gemaakt, dat al die codificatiën, waarin wij nu nog nauwelijk iets meer kunnen zien dan eene onschuldige literarische liefhebberij, hare „raison d'être" hebben gehad.

Hoe dan nu over dit verschil te oordeelen? Mijn antwoord op deze vraag geeft tevens den diepsten grond aan van mijne verwondering over de vertaling der Studiën van Delitzsch. Meent men dan waarlijk, dat zijne beschouwing bestemd is om de onze te verdringen? Acht men haar beter gemotiveerd en waarachtiger? Hoe is dat mogelijk! Natuurlijk wordt aanstonds toegegeven, dat zij minder ver van de traditie af staat. Voor de duidelijke, ondubbelzinnige thesis: Mozes de schrijver van den ganschen Pentateuch — stelt zij iets zeer nevelachtigs in de plaats. Maar hoe flauwer de om-

trekken zijn van hare theorie, des te lichter valt het, haar met de oudere voorstelling zoo goed als te vereenzelvigen: door geen enkel van hare bezwaren gedrukt, schijnt zij al wat haar aanbeveelt te behouden. Maar hiermede is dan ook alles gezegd. In elk ander opzicht — en het éene dat ik daar noemde is er geen — staat de theorie van den apologeet oneindig ver beneden de onze. Uitsluitend als de — voor sommigen gemakkelijke — brug tot deze heeft zij eenige waarde.

Hoe wordt in de Studiën van Delitzsch de hoofdgedachte van Wellhausen „wederlegd"? Laat mij vooraf uitspreken, dat de methode, daarbij gevolgd, de eenig-mogelijke is en bovendien door den Leipziger Hoogleeraar op uitnemende wijze wordt toegepast. Men kan niet wel òf oprechter òf geleerder òf scherpzinniger zijn dan hij. Indien hier dus fouten begaan zijn, dan liggen zij zeer zeker niet aan den persoon, maar aan de zaak. Welnu, de fouten zijn er en vallen ieder, die heeft leeren zien, aanstonds in het oog. De halfslachtigheid staat der apologetische theorie op het aangezicht te lezen. De feiten worden erkend, maar de gevolgtrekkingen, die er rechtstreeks uit voortvloeien, afgewezen. Zij houdt er rekening mede, hoewel soms slechts in schijn, maar laat hun geen recht wedervaren. Zij zegt *a*, nu en dan ook *b* en *c*, maar houdt dan op, zonder dat men begrijpt, wáárom? Er doen zich, gelijk vanzelf spreekt, bij een onderzoek als dat naar de wording van den Pentateuch, een aantal duistere punten voor; het materiaal, waarover wij beschikken, is vaak ontoereikend of voor meer dan één bouw bruikbaar; de getuigenissen zijn soms dubbelzinnig enz. enz. In al die gevallen is de echt-wetenschappelijke methode aangewezen. Het onzekere moet naar het zekere beoordeeld, het twijfelachtige naar de analogie beslist (?) worden. De apologeet daarentegen laat elk *dubium* der overlevering ten goede komen. Hij vischt gaarne in troebel water. Tegenover het besluit, volgens de analogie opgemaakt, plaatst hij een: „het zou toch kunnen zijn", dat natuurlijk de overlevering steunt. Voorts maakt hij gebruik van de fouten der critici. Heeft een hunner zich wat ver gewaagd en bewezen geacht wat inderdaad nog onbewezen of zelfs zeer twijfelachtig is, dan wordt dit niet alleen in het licht gesteld — wat zeer billijk en lofwaardig is — maar ook gebezigd als wapen tegen

de critiek in het algemeen. Alsof door de flaters van dezen of genen onzer de geheele nieuwere opvatting aan het wankelen gebracht of zelfs de traditioneele beschouwing ook maar eenigszins aannemelijker wierd! Het is thans Wellhausen, die op deze wijze wordt geëxploiteerd. Hij heeft eerst aan de moderne beschouwing onschatbare diensten bewezen en het getal harer voorstanders vertiendubbeld. Thans levert zijn opbouwend genie den tegenstander de stof voor menige — gewaande of ten hoogste zeer partiëele — overwinning, die dan ter goeder trouw als eene zegepraal over de geheele linie wordt beschouwd. Alsof de wederlegging van eene enkele gewaagde gissing met de handhaving van den Mozaïschen oorsprong der gansche Thora iets gemeen had! Alsof het genoeg ware te betoogen, dat A of B er niet in is geslaagd aan te toonen, wannéér en wáár in den na-apostolischen tijd I Petri en de Pastorale Brieven zijn geschreven, om nu ook de authentie van die geschriften boven bedenking verheven te mogen achten!

Doch genoeg over de apologetische methode in haar geheel. Ik zou dit oordeel over haar niet hebben durven neerschrijven, wanneer ik niet kon beschikken over eenige ruimte om het ook te staven. Niemand zal evenwel verlangen, dat ik al de 12 Studiën van Delitzsch doorloope en trachte te wederleggen: daartoe zou een boekdeel worden vereischt. Ik moet mij wel bepalen tot enkele grepen, maar vertrouw, dat ieder die het geheele boek kent mij het getuigenis zal geven, dat ik volstrekt niet de zwakste gedeelten heb uitgekozen. Het zal mijne schuld niet zijn, indien ik nu en dan mag volstaan met verwijzing naar hetgeen ik elders over hetzelfde onderwerp heb geschreven: ik deed reeds opmerken (bl. 190) dat eene bloote vertaling der opstellen van Delitzsch eigenlijk niet is wat wij hier te lande noodig hebben.

In de tweede Studie (bl. 16—29) meent D. te hebben aangetoond, dat „niet enkel onze verhouding tot de Schriften des O. V., maar ook historische en objectieve redenen ons verbieden den Tabernakel van den z.g. Priestercodex te houden voor een opzettelijk verdichtsel" (bl. 29). Na eenige inleidende opmerkingen over de geschiedenis van het onderzoek betreffende dit punt (bl. 16—18), begint hij met te erkennen, dat in den

Pentateuch twee voorstellingen van den ôhel mo'éd voorkomen, de jehovistische (Exod. XXXIII : 7—11, vg. Num. XI; XII : 5; Deut. XXXI : 14, 15) en die van den Priestercodex (Exod. XXV verv. en *passim*). Hij geeft toe, dat de jehovistische tent buiten, de priesterlijke daarentegen in het midden van het legerkamp staat en dat gene oogenschijnlijk veel eenvoudiger is dan deze (bl. 18 v.). Tot dusver is alles in orde. Doch nu gaan wij aan het tobben. Er volgt nl. eene bladzijde over den Redactor van den Pentateuch, die de twee voorstellingen beide opnam en dus moet gemeend hebben, dat zij niet met elkander streden. Wat doet dit ter zake? — vragen wij. Wordt zulk eene meening als beslissend erkend, dan kunnen wij de critiek wel laten rusten, want dan zijn er geene strijdige teksten meer; zoo niet, dan behoeven wij ons ook door het oordeel van den Redactor niet van den weg te laten afbrengen. De vraag is alleen, of wij kans zien, de twee voorstellingen tot éénе te maken. Gaat dat niet — en wel te minder naarmate zij beide door de schrijvers, bij wie wij ze vinden, meer consequent worden volgehouden [1]) — dan blijft het verschil bestaan, met al wat er uit voortvloeit. D. ziet dan ook ten slotte van verdere harmonistiek af en wil alleen aantoonen, „dat er voor de elohistische beschrijving des tabernakels evenzeer eene historische basis is als voor de jehovistische" (bl. 20 verv.). Te dien einde stelt hij in het licht, dat de laatstgenoemde ôhel mo'éd eigenlijk alleen orakeltent is: Jahwe openbaart zich daar aan Mozes, en wel in de wolk- en vuurkolom. Maar kan dit hare eenige bestemming zijn geweest? Het is althans waarschijnlijk, dat zij ook diende tot bewaarplaats van de ark van Jahwe. Wèl wordt dit nergens uitdrukkelijk verzekerd, maar het is toch in zich zelf aannemelijk en werd wellicht in het oorspronkelijke jehovistische verhaal, dat de Redactor slechts gedeeltelijk opnam, met zoovele woorden gezegd. Ik kan niet al de argumenten, die D. voor dit gevoelen bijbrengt, laten

1) Op bl. 19 onderaan geeft D. den indruk, dat de plaatsing van de jehovistische tent buiten het kamp alleen in Ex. XXXIII met zoovele woorden erkend wordt en dan nog *per consequentiam* uit Num. XI kan worden afgeleid. Doch ook Num. XII : 5 spreekt Jahwe: „gaat met u drieën uit naar den ôhel mo'éd" — „en", laat de schrijver er op volgen, „zij gingen met hun drieën uit." Toch wel uit het legerkamp? Ook Deut. XXXI : 14 moet zoo worden opgevat.

gelden, maar ben het toch met hem eens en laat hem dus zijn betoog voortzetten. Hij tracht dan nu (bl. 22 verv.) aan te toonen, dat ook reeds het jehovistische verhaal priesters en Levieten kende, en beroept zich daarbij op Num. XVI (verzet tegen de beperking van het priesterschap tot enkelen, wier bestaan dus wordt erkend), Exod. XXXII : 29 verv. (wijding der Levieten tot den dienst van Jahwe), Deut. X : 6—9 (Aäron priester, door Eleazar opgevolgd), maar ook en vooral op den aard der zaak: hoe kunnen onder een volk, dat zoo even het priesterlijke Egypte verlaten had, de priesters geheel ontbroken hebben? Maar indien zij er waren, dan hebben zij zeker ook geofferd, en wel bij een heiligdom, dat bezwaarlijk een ander kan zijn geweest dan de ôhel mo'éd. „Alzoo moet als mogelijk worden toegegeven, dat, evenals er eene overlevering bestond van eene Mozaïsche orakelkent, er ook eene traditie kan hebben bestaan, volgens welke deze ôhel mo'éd niet slechts orakeltent was, maar ook plaats der godsvereering, en dat alzoo de Tabernakel, als reizend middelpunt van Israël's offerdienst en van de werkzaamheid zijner uitverkoren priesters, volstrekt geen opzettelijk en kunstig verdichtsel was der verbeeldingskracht van den Elohist" (bl. 25). Dit wordt dan nog nader aangedrongen door verwijzing naar 1 Kon. VIII : 4 en andere plaatsen, die de tent en het altaar bij elkander noemen, en daaruit wederom de gevolgtrekking afgeleid, „dat ook de Mozaïsche tabernakel eene plaats was, waar geofferd werd, en dat derhalve de jehovistische beschrijving van dezen uit de elohistische moet worden aangevuld" (bl. 26). Er volgen nog eenige beschouwingen over de eenheid der plaats van godsvereering: Exod. XX : 21—23 mag niet als daarmede strijdig, als vergunning om overal altaren te bouwen, worden opgevat; die verzen handelen veeleer over zulk een exceptioneel geval, als ons in Deut. XXVII : 1 verv., Joz. VIII : 30 verv. beschreven wordt; Lev. XVII : 1 verv. gelden bepaaldelijk voor de woestijnreize enz. Doch het is onnoodig, deze nieuwe quaestie in den kring onzer beschouwing te trekken: zij verkrijgt eerst actualiteit, wanneer eerst bewezen is, dat de elohistische tabernakel inderdaad eene historische basis heeft. Hoe staat het met dat bewijs?

Wij hebben hier inderdaad een zonderling geval. De critici,

die door D. „wederlegd” worden, zijn het ten aanzien van de praemissen nagenoeg met hem eens en komen toch tot eene tegenovergestelde slotsom. Voor 12 jaren heb ik — niet slechts als bestanddeel van de jehovistische overlevering, maar ook als historisch-waarschijnlijk — erkend, dat Aäron en zijne zonen bij het gemeenschappelijk heiligdom der stammen den priesterdienst hebben waargenomen [1]). Aan de bestemming van den jehovistischen ôhel mo'éd tot bewaarplaats der ark en, in verband daarmede, tot den offerdienst heb ik nooit getwijfeld. Wellhausen spreekt minder beslist, maar helt toch tot dezelfde opvatting over [2]). Maar wat volgt daaruit nu? Het dient alleen, om ons nog iets begrijpelijker te maken — wat wij toch zouden moeten erkennen, al konden wij het in het geheel niet verklaren — dat de Tabernakel van den Priestercodex de getransformeerde ôhel mo'éd van den Jehovist is. Delitzsch tobt zich af om argumenten te vinden voor zijne stelling, dat die priesterlijke Tabernakel een grondslag heeft in de geschiedenis, of althans in de overlevering. Altemaal onnoodige moeite! Die grondslag is er en wordt door ieder onzer erkend. Aan de oorspronkelijke identiteit van den éénen en den anderen ôhel mo'éd kan geen sterveling twijfelen. Beide dragen denzelfden naam; beide zijn de woning van Jahwe en, gelijk van weerszijden wordt erkend, van Jahwe's ark; bij beide wordt, gelijk wij daareven hoorden, geofferd. De overeenstemming is nog grooter. Delitzsch schrijft (bl. 19): „In het algemeen zijn alle plaatsen jehovistisch, waarin de wijze waarop God zijne tegenwoordigheid betuigt (sic) wolkkolom of vuurkolom genoemd wordt, zooals b.v. Exod. XIII : 21; Num. XIV : 14 (vgl. Deut. I : 33), waarop Neh. XIV : 14 terugslaat.” Dit is misschien goed bedoeld, maar stellig zeer ongelukkig uitgedrukt. Exod. XL : 34—38; Num. IX : 15—23; X : 11, 12 en m. i. ook Exod. XVI : 10 zijn elohistische, aan den Priestercodex ontleende plaatsen. Het is waar: eene kolom wordt daar niet vermeld, maar toch eene wolk, die des nachts vuur wordt en — waarop het thans voor ons doel aankomt — die boven den Tabernakel

1) *G. v. I.* II: 209 vg. *Th. T.* VI: 669.
2) *Gesch. Israels* I: 41, ook n. 1.

zetelt, zoo dikwerf als deze wordt opgeslagen. Derhalve heeft die Tabernakel ook dit met den jehovistischen ôhel mo'éd gemeen. Er is dus geen twijfel mogelijk: het draagbare heiligdom van Exod. XXV verv. en ll. pp. is de priesterlijke omwerking („Version") van de eenvoudige tent der oudste, jehovistische traditie. In zoover heeft het „eene historische basis." Maar wat het anders of meer is dan die eenvoudige tent, dat is verdichting. De wederlegging van deze stelling zoekt men in de studie van Delitzsch te vergeefs; men mag beweren dat hij haar nauwelijks heeft aangeroerd. Geen woord over de verplaatsing van de tent naar het midden van het legerkamp, welker didactische strekking zoo duidelijk in het oog springt[1]); geen woord over de bezwaren tegen het bouwen en het vervoeren van zulk een heiligdom in de woestijn enz. Het critische vraagstuk wordt niet opgelost, omdat het niet eens zuiver wordt gesteld; ja, het geheele betoog dient om aan de quaestie, die toch zoo eenvoudig is, te ontkomen.

Wij zullen trachten niet in dezelfde fout te vervallen en daarom de bijzaken laten rusten. Over de meeste heb ik trouwens elders het noodige gezegd[2]). Ik voor mij kan niet aannemen, dat zulk een geven en nemen, als in deze studie over den Tabernakel in toepassing wordt gebracht, in Nederland ooit inheemsch zal worden. Daarvoor zijn wij te nuchter. Wanneer iemand ons duidelijk heeft gemaakt, dat de Pentateuch twee verschillende en onvereenigbare voorstellingen van den ôhel mo'éd geeft, dan vragen wij hem: welke van die twee is historisch of de meest historische? En als het antwoord luidt, gelijk wij verwachten konden: „de oudste, tevens de meest eenvoudige" — dan concludeeren wij: zoo is dan de andere niet-historisch. En daarbij blijven wij dan ook.

De studie over den grooten Verzoendag (bl. 44—59)

---

1) Vg. mijn *G. v. I.* II: 75, 76.

2) Over Num. XVI (welks jehovistische bestanddeelen met het recht op het priesterschap niets te maken hebben) zie *Th. T.* XII (1878): 139 verv.; over Exod. XXXIII: 29 verv. en Deut. X: 6—9 ald. XV (1881): 198 verv.; over Exod. XX: 24—26 en de verhouding van het Bondsboek tot de éénheid der plaats van godsvereering, mijn *G. v. I.* I: 493—496.

is uit een methodologisch oogpunt zeer belangrijk. Het misbruik van het *argumentum e silentio*: zoo zouden wij, in den geest van Delitzsch, haar onderwerp kunnen omschrijven. Hij verwijt ons, dat wij de voor-exilische viering van den Verzoendag ontkennen, alléén omdat daarvan in de literatuur van dien tijd geen gewag wordt gemaakt. Doch vooreerst is dat stilzwijgen zeer wel verklaarbaar, en ten andere, indien het iets bewijst, dan bewijst het te veel. Immers dan zou er uit volgen, dat die plechtigheid eerst lang na Ezra en Nehemia was ingevoerd, in een tijd derhalve, waarin haar ontstaan zoo goed als ondenkbaar is. Het eenige argument tegen den hoogen ouderdom van den Verzoendag valt dus weg, en niets verhindert ons, dien als een bestanddeel van het aloude Mozaïsme te blijven erkennen.

Laat ons zien wat hiervan zij! De critici, door D. bestreden, waren zich natuurlijk niet bewust, dat zij van het *argumentum e silentio* een zoo schromelijk misbruik maakten. Moeten zij nu schuld bekennen en hun leven beteren? Ongetwijfeld, indien en voorzoover hunne methode in de studie van D. juist beschreven wordt. Doch dit is het juist, wat zij niet kunnen toegeven. In tweeërlei opzicht wordt hun onrecht aangedaan. Hun worden meeningen of gevolgtrekkingen toegedicht, die zij niet als de hunne erkennen kunnen, en hun gevoelen over den Verzoendag wordt losgemaakt uit het verband, waarin het staat en waaraan het voor een goed deel zijne kracht ontleent.

Delitzsch behandelt eerst een aantal plaatsen, waarin de Verzoendag niet wordt vermeld en waaruit toch tegen zijne viering niet mag worden geargumenteerd. Daaronder zijn er niet weinige, die ik juist zoo opvat en beoordeel als hij. Dit geldt al aanstonds van 1 Kon. VIII:2, 65, 66 (bl. 44 v.): die verzen handelen over „het (herfst- of oogst-) feest", dat later op den 15den en volgende dagen van de 7de maand werd gesteld, en gaan dus buiten den Verzoendag (op den 10den van die maand) om. Jammer slechts, dat D. zich door 2 Kron. VII:7—9 laat beheerschen en de laatste woorden van vs. 65 („en zeven dagen, veertien dagen lang"), hoewel zij in LXX ontbreken en door den aanhef van vs. 66 worden uitgesloten,

in bescherming neemt [1]). — Ook in de daar genoemde plaats, 2 Kron. VII : 7—9, vind ik geen bewijs tegen de bekendheid van den Kroniekschrijver met Lev. XVI en ll. pp. (bl. 45—48). Maar wie vindt dat daar dan wèl? „De nieuwere kritiek op den Pentateuch deinst niet terug voor het maken van deze gevolgtrekking" — zoo lezen wij bl. 46. Ik kan natuurlijk voor de geheele „nieuwere kritiek" niet instaan, maar wèl verklaren, dat mij niemand bekend is, die deze conclusie maakt. — Ook in Ezr. III : 1—6, van de hand des Kroniekschrijvers (bl. 48, 49), kan ik, met D., geen bewijsgrond ontdekken tegen de volledigheid van het thora-exemplaar diens auteurs, maar nog eens vraag ik: wie denkt daar anders over? — Zoo zijn wij dan nu genaderd tot Neh. VIII : 14—18 (St. V. 15—19), waaraan D. eene meer uitvoerige beschouwing wijdt (bl. 49—52). Wat daarin voorkomt over het Loofhuttenfeest, kunnen wij, als thans niet aan de orde, laten rusten. Ten aanzien van den Verzoendag ben ik het al weder met D. eens: het stilzwijgen daarover bewijst niet, dat hij niet werd voorgeschreven in het wetboek, dat Ezra voorlas en zoo voor het eerst bekend maakte. Dit laatste moet ik er evenwel volstrekt bijvoegen. Indien die plechtigheid reeds vroeger verordend was en bijgevolg jaarlijks werd gevierd, dan schijnt het mij zeer vreemd, dat men dit toen, onder de leiding van Ezra en Nehemia, heeft nagelaten, of dat, indien het niet is verzuimd, de (wel onderrichte) schrijver er geen gewag van heeft gemaakt. Doch het zal wel in niemand opkomen, hieruit-alléén eene bepaalde conclusie af te leiden; het is één moment uit vele. — Zoo staat het ook met het stilzwijgen van Ezechiël, of liever met zijne van de Wet afwijkende verordening, H. XLV: 18—20 (bl. 52—54). Hier evenwel maakt D. zich den strijd tegen de nieuwere critiek wat al te gemakkelijk. Ezechiël's ontwerp van de inrichting der nieuwe theokratie (H. XL—XLVIII) heeft, volgens hem, met de Thora niets te maken en bewijst dus niet voor of tegen het bestaan van hare voorschriften. Maar zoo mag de zaak toch niet worden voorgesteld. Wat de profeet H. XLV : 21—25 voorschrijft, over Paasch- en Oogstfeest, is toch wel degelijk aan de Thora ontleend, niet aan den Priestercodex, het is

1) Verg. mijn *G. v. I.* II: 204 v.

zoo [1]), maar toch aan de oudere bepalingen der Thora, die hij op zijne wijze uitbreidt. Nu gelooft D., dat in Ezechiël's wetboek óók Lev. XVI stond. Doch waarom sluit hij zich dan daarbij niet aan? waarom verordent hij (vs. 18—20), voor hetzelfde doel dat met den Verzoendag wordt beoogd, op andere dagen van het jaar, eene veel eenvoudiger plechtigheid, die tot den Verzoendag staat als de kiem tot de volgroeide plant? Maar — zoo wordt ons geantwoord — de profeet, of liever: de geest van Jahwe in den profeet bindt zich niet aan de letter der Wet! Zeker niet, maar hij behoudt toch wat hij kan, en waarom dan dit niet? Want dat het zijne bedoeling zou zijn geweest, den Verzoendag op den 10den der 7de maand te laten voortbestaan naast de verzoeningsoffers op den 1sten en op den 7den der 1ste maand, dat zal wel niemand zich laten diets maken. Wij hebben hier dus een *argumentum e silentio*, ja, maar zulk een, dat werkelijke kracht heeft en dat wij derhalve, ter nadere overweging, in gedachte houden. — Daarentegen kunnen wij, met Delitzsch (bl. 54, 55) aan het stilzwijgen van Zach. VII, VIII niet veel hechten. De vermelding van den Verzoendag zou daar niet onnatuurlijk en vooral niet misplaatst zijn geweest. Maar dat hij niet wordt genoemd, is toch verklaarbaar. Opmerking verdient alleen, dat de treurige gebeurtenissen van de jaren 586 v. Chr. en verv. gedurende en na de Ballingschap op jaarlijksche vastendagen werden herdacht. Dat teekent de toenmalige stemming en herinnert ons aanstonds, dat ook de Verzoendag een vastendag was.

Wij zijn dan nu met de historische getuigenissen over den Verzoendag gereed. Doch daarmede is de zaak nog niet afgedaan, althans niet in onze schatting. Delitzsch evenwel meent het pleit reeds gewonnen te hebben. De laatste blad-

1) Wanneer D. op bl. 52 schrijft: „Zijne (Ezechiël's) wet zwijgt ook van het dagelijksch avondoffer, van het brengen van de schoof op den tweeden paaschdag, van het weken- of pinksterfeest, van den 1sten Tischri als halleldag en van den 8sten dag van het Loofhuttenfeest" — om daarmede te bewijzen, dat het stilzwijgen van den profeet onmogelijk tegen den ouderdom der wetten kan getuigen, dan moet hij niet meenen, dat dit hem door ons zal worden toegestemd. Want al die verschilpunten tusschen Ezechiël en de priesterthora gelden bij ons wel degelijk als bezwaren tegen het bestaan van deze. Zie over het dagelijksch avond-brandoffer mijn *G. v. I.* II: 270—272.

zijden van zijne studie (bl. 55—59) geven niets, dat gelijkt naar eene onpartijdige uiteenzetting van het punt in geschil. Eerst herinnert hij, dat de Verzoendag niet alleen in Lev. XVI geregeld, maar ook elders in den Priestercodex vermeld wordt (Exod. XXX: 10; Lev. XXIII: 26—32; Num. XXIX: 7—11, wellicht ook XVIII: 7). Moeten dan — zoo vraagt hij — al die teksten voor interpolatiën worden gehouden? Daarna wordt nog eens het *argumentum e silentio* onder handen genomen en aangetoond, waartoe het — wel te verstaan: zonder oordeel des onderscheids gebruikt! — zou kunnen leiden. Eindelijk wordt beweerd, dat Lev. XVI oude termen bevat, als: „zich kastijden" (ענה נפש), voor „vasten" (צום); het adjectivum עתי (vs. 21) en de formule ארץ גזרה (terra abscissa, vs. 22); en dat Azazel geen na-exilische naam behoeft te zijn (bl. 59).

Over deze laatste overwegingen slechts een enkel woord! Dat „zich zelven kastijden" of „verootmoedigen" de oudere, „vasten" de jongere term zou zijn, is zoo onwaarschijnlijk mogelijk; de omgekeerde verhouding is de ware, gelijk reeds voor 50 jaren door Credner is aangetoond [1]). De beide andere termen zijn bijzonder oud: hoe weet D. dit? Wellicht uit vergelijking van andere plaatsen? Maar het zijn hapaxlegomena, waaromtrent dus ieder kan beweren wat hij wil. „Azazel" is geen onbedriegelijk kenmerk van den na-exilischen tijd — zegt D. Het zij zoo, maar indien die naam ergens heen wijst, dan toch zeker naar dien en niet naar een vroegeren tijd. De voorstelling van booze geesten, die de woestijn bewonen, vinden wij althans uitsluitend bij schrijvers uit of na de Ballingschap [2]). — Doch D. zelf kan aan deze taalkundige opmerkingen geene waarde hechten. De kracht van zijn betoog moet worden gezocht in hetgeen hij daaraan laat voorafgaan. Maar daartegen heb ik nu juist zeer ernstige grieven.

„De groote Verzoendag" is m. i. een oorspronkelijk bestanddeel van de priesterlijke Thora. Ik denk er dus niet aan,

---

1) *Der Prophet Joel* S. 149. De formule ענה נפש komt, behalve in de priesterthora, bij Deutero-Jezaja voor (H. LVIII: 3, 5, 10) en iu Ps. XXXV: 13; צום wellicht reeds bij Jesaja, H. I: 13, waar de LXX voor און terecht aldus schijnt te lezen.

2) Jez. XIII: 21; XXXIV: 14; Lev. XVII: 7; 2 Kron. XI: 15.

Lev. XVI en de ll. pp. voor jongere interpolatiën te houden, omdat zij die plechtigheid regelen of daarop doelen. Wellhausen is van dezelfde meening; ook hij brengt Lev. XVI tot het wetboek van Ezra[1]). Reuss daarentegen leidt uit Neh. VIII: 14—18 af, dat het genoemde hoofdstuk eerst later, tusschen 440 en 400 v. Chr., is opgenomen[2]). Zijn gevoelen schijnt mij onjuist[3]), doch is in elk geval niet = de nieuwere critiek van den Pentateuch. Wie deze wil wederleggen, moet dus ook met de eerst vermelde opvatting rekening houden. Hij mag m. a. w. niet voorbijzien, dat de vraag naar den ouderdom van Lev. XVI niet op zich zelve staat, maar een onderdeel is van die naar den oorsprong der priesterthora. Al de bewijzen, die er toe leiden om deze in haar geheel tot de 6de en 5de eeuw v. Chr. te brengen, gelden ook voor Lev. XVI. Tenzij tegen deze dagteekening bezwaren mochten rijzen — letwel: bezwaren, d. i. redenen, die ons verhinderen het genoemde hoofdstuk zoo laat te stellen. Maar die levert D. ons niet; hij tracht zelfs alleen aan te toonen, dat de Verzoendag ouder kan wezen, al wordt hij nooit vermeld. Geen wonder trouwens, dat hij zich daartoe bepaalt. Ware hij den weg opgegaan, die m. i. aangewezen is, dan zou hij juist het tegenovergestelde van hetgeen hij zocht gevonden hebben: in plaats van bezwaren tegen de late dagteekening van Lev. XVI, de duidelijke bewijzen, dat de daarin vervatte wet bij de priesterthora behoort en zich daarvan niet laat afscheiden — evenmin als de sluitsteen van het gebouw, dat hij kroont. Geen groote Verzoendag zonder een heiligdom als dat van Exod.

---

1) *Jahrb. für deutsche Theol.* XXII: 420 en *Gesch. Israels* I: 114.

2) *L'histoire sainte et la loi* I: 260 sv.; *Gesch. des A. T.* S. 475.

3) De strijd, dien R. meent op te merken tusschen Lev. XVI en de overige teksten der priesterthora, die den Verzoendag vermelden, is niet aanwezig. Lev. XVI is de eigenlijke *sedes materiae* en wordt in Exod. XXX; Num. XXIX enz. — niet herhaald, wat ook niet noodig was, maar — ondersteld. Niets is natuurlijker, dan dat men de uitvoering van het nieuwe wetboek niet heeft aangevangen door de viering van den verzoendag, maar veeleer met de (nu voor het eerst geheel regelmatige) viering van het Loofhuttenfeest. De algemeene boete- en vastendag op den 24sten der 7de maand (Neh. IX: 1 vv.) moest uit zijnen aard aan de verbondssluiting onmiddellijk voorafgaan en heeft met den Verzoendag van Lev. XVI zoo weinig overeenkomst, dat hij als bezwaar tegen het voorhanden zijn der wettelijke voorschriften dienaangaande niet kan worden aangevoerd: ook als de 10de Thishri volkomen wettig gevierd ware, zou die plechtigheid van den 24sten hebben moeten doorgaan.

XXV verv., zonder den Hoogepriester en de offertheorie en de leer van verontreiniging en ontzondiging, die in de priesterthora worden aangetroffen en daar alléén. Tot dit resultaat gekomen, had hij dan verder kunnen constateeren, dat alles, wat ik daar noemde, ja alles aan de voor-exilische litteratuur vreemd is of daardoor zelfs wordt uitgesloten; dat het behoort tot een systeem, waarvan b. v. Deuterononium nog geen kennis draagt, ja dat in menig opzicht tegen de voor-exilische denkwijze en practijk indruischt. En daarmede ware dan de quaestie van den grooten Verzoendag in een ander stadium getreden dan dat waarin de vierde studie van D. ons rondvoert. Het stilzwijgen over dien dag hield dan op een voor twee verklaringen vatbaar feit te zijn. De telkens terugkeerende uitvlucht: „toch kan Lev. XVI bekend zijn geweest", ware dan voor goed afgesneden..... Doch genoeg: ik kan h. t. p. het grootere geheel, waartoe het geschil over Lev. XVI behoort, niet in behandeling nemen; dat is trouwens ook niet meer noodig. Ik wenschte alleen te doen gevoelen, dat en waarom in dit geval het onderzoek van Delitzsch onvolledig en daarom geheel onbevredigend is. De bijzonderheden, in casu: de enkele teksten en getuigenissen, moeten zoo nauwkeurig mogelijk worden nagegaan, zonder twijfel. Maar daarna worde het ensemble in oogenschouw genomen en met het oog daarop beslist wat de enkele data wèl doen vermoeden, maar niet kunnen uitmaken. In plaats daarvan de conclusie, waartoe de bijzonderheden zeker niet leiden, te handhaven, omdat de overlevering daarbij baat vindt — inderdaad, dat is uit het wetenschappelijk oogpunt niet te verdedigen.

Wij springen thans de vijfde studie over en staan eenige oogenblikken stil bij: VI. De Levieten in rang verminderd bij Ezechiël (bl. 78—94). In het origineel staat „degradirt" en, hoewel geen vriend van bastaardwoorden, zou ik toch dien term bijna verkiezen boven het zonderlinge „in rang verminderen", of dit althans door „in rang verlagen" willen vervangen. Doch wij verstaan de bedoeling. De nieuwe critiek van den Pentateuch leert, dat Deuteronomium geen onderscheid maakt tusschen priesters, zonen van Aäron, en Levieten, maar al de Levieten bevoegd verklaart om het priesterambt te bekleeden; dat Ezechiël van dit deuteronomische

voorschrift uitgaat, maar het voor de toekomst wijzigt in dier voege, dat het priesterschap uitsluitend aan „de zonen van Zadok" zal behooren, terwijl de overige Levieten slechts ondergeschikte diensten in het heiligdom zullen mogen waarnemen (H. XLIV: 9—16); eindelijk, dat de priesterthora dit verschil tusschen priesters en Levieten afleidt uit eene beschikking van Mozes, die van den aanvang af de priesterlijke waardigheid tot Aäron en zijne afstammelingen beperkt en de Levieten hun tot helpers en dienaren gegeven heeft — waardoor de onderscheiding een genealogischen grond verkrijgt en onaantastbaar wordt. — De bewijzen, waarop deze stellingen berusten, zijn bekend. De teksten, zoo van Deuteronomium als van Ezechiël, spreken duidelijk en laten geene andere opvatting toe. De gevolgtrekking, daaruit af te leiden, wordt bovendien op treffende wijze bevestigd door het feit, dat Aäron als de stamvader der alleen wettige priesters in de geheele voor-exilische litteratuur nooit wordt genoemd, ja als zoodanig zelfs nog aan Ezechiël, aan Deutero-Jezaja en zijne tijdgenooten, aan Haggai en Zacharia en aan den auteur van Koningen onbekend blijkt te zijn, zoodat de bewering, dat eerst de priesterthora hem dit karakter heeft toegekend, hoe ver ook afwijkende van de traditioneele voorstelling, in de historische getuigenissen zelve gegrond blijkt te zijn.

Wat heeft nu Delitzsch tegen deze stellingen in te brengen? Ik heb zijne studie nog eens herlezen, maar kan daarin met den besten wil slechts één ernstig argument ontdekken, dat evenwel, gelijk wij zien zullen, niets bewijst. Overigens bevat zijn opstel, gelijk te verwachten was, veel belangrijks, o. a. ter verklaring van den *locus classicus* bij Ezechiël, H. XLIV: 9—16. Daarnevens ook menige opmerking, die, hoe ook beoordeeld, tot het punt in geschil niets afdoet. Maar, gelijk ik zeide, slechts één ernstig argument. Of zou ik, met het oog op bl. 93, nog van een tweede moeten gewagen? Daar lezen wij, dat de nieuwere critiek er niet in is geslaagd, het raadsel van de degradatie der Levieten bij Ezechiël op te lossen (?). En dan volgt: „De eerste stap op den weg om het op te lossen is dat men erkent: onder de Levieten, die in rang verlaagd worden, moeten ook worden begrepen alle zonen van Aäron, die niet behooren tot het priesterlijk geslacht van

Zadok." Die gedachte wordt niet verder ontwikkeld, en welke stappen op dien eersten zullen moeten volgen, vernemen wij dus niet. Maar laat ons toch even nagaan, of wij ons naar den hier gegeven wenk mogen gedragen! Ezechiël zal ook de zonen van Aäron, voorzoover zij niet tevens zonen van Zadok waren, hebben gedegradeerd. En hij noemt Aäron geen enkele maal! Maar welaan, onderstellen wij, dat hij hem toch, als stamvader der wettige priesterschap, kent. De toestand, waarvan hij uitgaat, wordt dan deze: er zijn Aäronietische priesters, daaronder zonen van Zadok, en Levieten, die zoo zij óók priesters zijn het toch niet mogen wezen. Nu ontneemt de profeet aan deze laatsten de waardigheid, die zij (*ex hypothesi* onwettiglijk) bekleedden. Zeker omdat zij hun, volgens de Wet, niet toekwam? Neen, omdat zij afgoderij gepleegd en de Israëlieten daartoe verleid hadden! En in dat vonnis begrijpt hij, zonder dit met één enkel woord aan te duiden, de zonen van Aäron! Ziet men dan niet, dat Ezechiël de gezamenlijke zonen van Levi in twee groepen verdeelt: de zonen van Zadok, en al de overigen, die niet van Zadok afstammen, en dat het dus volstrekt ongeoorloofd is, bij de verklaring zijner woorden eene drieledige verdeeling in te schuiven? Als dát „de eerste stap" is tot oplossing van het raadsel, dan zal die oplossing zelve er fraai uitzien.

Doch ik kom tot de éene bedenking tegen onze opvatting, die ernstige overweging verdient. Reeds in het jaar 536 v. Chr., bij den terugkeer der ballingen, waren er, blijkens Ezr. II en Neh. VII, Levieten, van de priesters, de zonen van Aäron, onderscheiden. Ook in 458 v. Chr., met Ezra, trokken zoowel Levieten als priesters naar Judea (Ezr. VII : 7, 13, 24; VIII : 15 verv.). Vanwaar die onderscheiding? Aan Ezechiël is zij niet ontleend, want zijne profetie was geene wetgeving en is ook nooit zoo beschouwd; in geen enkel opzicht hebben de teruggekeerde ballingen zich daarnaar gedragen. Neen, in den vreemde kan die onderscheiding niet zijn opgekomen; zij moet reeds voor den val des eersten tempels, 586 v. Chr., hebben bestaan. Maar dan is het ook niet waar, dat de na-exilische priesterthora haar heeft ingevoerd; steunt zij op die thora, dan dagteekent deze ook uit den tijd vóór de ballingschap (bl. 90—92).

Er valt in dit betoog, vooreerst, eene kleine, maar toch niet onbelangrijke fout te verbeteren. Delitzsch merkt niet op — wat toch reeds door Graf en door mij zelven was aangewezen [1]) — dat de zangers en de priesters, die volgens den Kroniekschrijver Levieten zijn, in de boeken Ezra en Nehemia, ook in Ezr. II, VII; Neh. VII, van de Levieten worden onderscheiden, m. a. w. eerst na Ezra en Nehemia, door verdichte genealogieën, in den stam Levi zijn opgenomen. Eene bijdrage tot waardeering van de berichten des Kroniekschrijvers, die D., ook waar zij geheel alleen staan, in bescherming pleegt te nemen. Ziet hij kans dat ook nu te doen? — Tevens moest hij ons dan mededeelen, hoe het aantal van de terugkeerende priesters (4289), in verband met dat der Levieten (74), zich verklaren laat, wanneer men de priesterthora voor overoud en de berichten van den Kroniekschrijver (1 Kron. XXIII: 3—5 enz.) voor geloofwaardig houdt.

Maar nu de hoofdzaak. Ik heb elders over de lijsten Ezr. II; Neh. VII mijn meening gezegd en toen aangetoond, dat hare gelijktijdigheid met den terugkeer zelven onbewezen is [2]). Doch daarvan maak ik thans geen gebruik. Ik neem met D. aan, dat er in 536 en wederom in 458 v. Chr. priesters en Levieten in Judea aankwamen. Ik geef verder toe, dat die twee klassen bezwaarlijk in Babylonië kunnen zijn ontstaan en dat zij dus, hoogstwaarschijnlijk althans, reeds in 586 v. Chr., bij het begin der ballingschap, van elkander werden onderscheiden. Maar nu ben ik zoo vrij te vragen: hebt gij 2 Kon. XXIII: 8, 9 nooit gelezen? Uit de zesde studie blijkt dat niet, en die plaats is toch inderdaad hoogst belangrijk. Jozia verwoest de bamôth, in Judea en te Jeruzalem, en brengt de priesters, die daar hadden dienst gedaan, naar Jeruzalem over, en wel naar den tempel: „alleenlijk" — zoo gaat de S. voort — „stegen de priesters der bamôth niet op naar het altaar van Jahwe; niettemin aten zij ongezuurde brooden in het midden hunner broederen." Met Geiger [3]) houd

1) Vg. mijn *G. v. I.* II: 105 v., 293 v. en Graf in het *Archiv* van Merx, I: 226 ff.

2) *G. v. I.* II: 84—89.

3) *Jüd. Zeitschrift* II: 287—9, onder verwijzing naar Neh. XII: 44, 47; XIII: 10 en XIII: 5, waar reeds door Luzzatto dezelfde verbetering was voorgeslagen voor מַצּוֹת.

ik het voor zeker, dat wij voor מִצוֹת lezen moeten מנוֹת en dus vertalen: „niettemin aten zij deelen (d.i. spijzen den priesters toebedeeld) te midden hunner broederen." Doch ik laat dit thans in het midden en doe alleen nog opmerken, dat die bamôth-priesters Levieten waren, zoo goed als die van den Jeruzalemschen tempel, die „hunne broederen" heeten. Wat volgt nu uit dit belangrijk bericht? Dat er, van het jaar 621 v. Chr. af, te Jeruzalem in den tempel tweeërlei priesters waren, volledige en onvolledige, indien ik hen zoo noemen mag, of: heele en halve. De eerstgenoemden verrichtten den altaardienst, de laatsten niet, maar waren toch heilige personen, want zij kregen hun aandeel van de priestergaven. Hoe zal men die tweede klasse wel hebben aangeduid? Dat zegt het verhaal ons niet. Maar „Levieten" schijnt voor hen de aangewezen naam, want dát waren zij, en „priesters" kon men hen niet meer noemen, nadat „hunne broederen", zeer onbroederlijk en in strijd met Deut. XVIII: 6—8, hadden geweigerd hen tot het altaar toe te laten. Maar — zal men zeggen — zij bewezen toch in den tempel geene lagere diensten, zooals de Levieten in de werkelijkheid en volgens de priesterthora! Zij zelven waarschijnlijk niet, want hun gevoel van eigenwaarde moest daartegen opkomen. Maar hunne zonen? Niets is natuurlijker dan dat dezen, of althans sommigen hunner, zich allengs schikten in hun lot en, in plaats van genadebrood te eten — gesteld dat men bereid was hun dit te blijven geven — den priesters hulp verleenden en zich de minder aanzienlijke, maar toch altijd eervolle taak van onderpriesters lieten welgevallen. Nu verliepen er sedert Jozia's hervorming tot Jeruzalem's verwoesting nog volle 35 jaren, een tijdvak lang genoeg, meer dan genoeg zelfs, om de eenmaal ingevoerde onderscheiding te bevestigen en als het ware te doen bezinken. Niets is dus natuurlijker, dan dat er in 586 v. Chr. priesters en Levieten — naar afkomst en betrekking — in ballingschap gingen en 50 jaren later in hun vaderland terugkeerden. En even natuurlijk is het, dat die „Levieten" reeds in het eerstgenoemde jaar veel minder talrijk waren dan de priesters en zoowel in 536 als in 458 v. Chr. zeer geringe opgewektheid toonden om in den Jeruzalemschen tempel hunne ondergeschikte plaats wederom te gaan innemen.

Men bemerkt, dat ik Ezechiël heb laten rusten. Inderdaad, afgezien van zijne uitspraken over de zonen van Zadok en de overige Levieten, vormen Deut. XVIII : 6—8; 2 Kon. XXIII : 8, 9; Ezr. II en de priesterthora eene welsluitende keten, die vooreerst wel niet zal worden uiteengerukt. Doch dit wil niet zeggen, dat Ezechiël in deze reeks misplaatst zou zijn. Integendeel, nu eerst blijkt ten volle, hoe uitnemend hij daarin past. De onderscheiding tusschen priesters en onderpriesters, die sedert 621 v. Chr. *de facto* bestond, wordt door den profeet met verwijzing naar de antecedenten van de bamôthpriesters gerechtvaardigd en als in overeenstemming met Jahwe's gerechtigheid gehandhaafd. Ik ben het geheel met Delitzsch eens: op zich zelf zou het woord van den profeet onvoldoende zijn geweest om tusschen priesters en Levieten eene grenslijn te doen trekken. Maar zal toch zijn gezag niet hebben medegewerkt om de onderscheiding, die nu eenmaal bestond, te doen voortduren? Bewijst Ezechiël niet in elk geval, dat „de zonen van Zadok" ook in de ballingschap volstrekt ongezind woren om terug te komen op den maatregel van uitsluiting, dien zij in 621 v. Chr. hadden in toepassing gebracht?

Het moet, voordat ik verder ga, nog eens worden uitgesproken: in de zesde studie van Delitzsch wordt 2 Kon. XXIII : 8, 9 niet genoemd. En toch verlangt men, dat wij ons door zijn betoog van ongelijk zullen laten overtuigen! Aan opzet valt hier natuurlijk niet te denken [1]). Maar dan blijkt immers, dat hij de meening, die hij bekampt, niet volledig voor zich ziet en haar afkeurt, niet omdat zij onbewezen, maar omdat zij met geliefde vooroordeelen strijdig is?

De stof is nog lang niet uitgeput. Maar ik kan op deze wijze niet voortgaan zonder de grenzen te overschrijden. Ik zal dus van nu af aan slechts enkele punten aanstippen, die mij ter kenschetsing der studiën van Delitzsch boven andere geschikt voorkomen.

Het opstel over het Pascha (bl. 95—107) moet, zoo ik

---

1) „De nieuwe critiek van den Pentateuch" had overigens waarlijk niet verzuimd, de belangrijke beteekenis van 2 Kon. XXIII : 8, 9 in het licht te stellen. Zie mijn *G. v. I.* I : 421; II : 77; *Th. T.* III (1869): 468; Graf, *die gesch. Bücher des A. T.* S. 45 n. 1; *Archiv* van Merx I : 216; Wellhausen, *Gesch. Israels* I : 151 enz.

mij niet bedrieg, bij den opmerkzamen lezer de vraag doen oprijzen, waartoe dan toch de critische ontleding en vergelijking van de teksten dient? De onderscheidene wetten over paschen en mazzôth worden hier zeer juist gegroepeerd. Maar als wij ze nu in hare eigenaardigheid hebben leeren kennen en met belangstelling uitzien naar de gevolgtrekkingen, waartoe de vergelijking schijnt te moeten leiden, dan zien wij ons bitter teleurgesteld. Want dan treedt op eens de harmonistiek ten tooneele en verricht haar werk zóo goed, dat er slechts enkele kleine verschilpunten overblijven, juist groot genoeg om ons aangenaam bezig te houden, maar volstrekt ontoereikend om, gelijk de nieuwere critiek zich vermeet, de wetten in quaestie uit verschillende perioden van Israël's geschiedenis af te leiden en te verklaren. Zie vooral bl. 101 v.

De volgende studie, over het gebruik van הוא en נער voor de beide geslachten (bl. 108—117), is zeer leerzaam, maar hare apologetische waarde is = 0. Delitzsch is veel te geleerd om de bewering, dat het bedoelde gebruik tot de vroegste periode van de Hebreeuwsche taal behoort en dus voor den hoogen ouderdom van den Pentateuch pleit, zoo maar over te nemen. Hij ziet zich gedrongen, haar op allerlei wijzen te beperken, maar — zou er toch wel gaarne iets van willen overhouden. Dat „iets'' is evenwel zóo onbeduidend, dat het hen alleen kan overtuigen die — reeds overtuigd zijn.

De drie opstellen over Deuteronomium (bl. 118 148) zou ik gaarne met een beperkt aantal jeugdige beoefenaren van de oud-testamentische studiën willen lezen en overwegen. Eigenlijk is dat de eenig-ware manier om tot eene billijke waardeering van hunnen inhoud te geraken. Juiste en onjuiste opmerkingen, onberispelijke praemissen en willekeurige gevolgtrekkingen wisselen elkander gedurig af. Deuteronomium is ouder dan de Priestercodex: voortreffelijk! Maar nauwelijk is dit uitgesproken en aangetoond, of het wordt weder meer dan half teruggenomen door de aanwijzing van (altemaal vermeende) deuteronomische citaten uit de enkele wetten, die later in den Priestercodex zullen zijn bijeengevoegd. Zoo heet b.v. Deut. XVIII : 2 eene verwijzing naar Num. XVIII : 20, 23 vv. (bl. 123). — terwijl het boek Deuteronomium zelf, H. X : 6—9, eene van Num. XVIII afwijkende voorstelling van plaats en

tijd der verkiezing van Levi bevat, waardoor de afhankelijkheid van Num. XVIII wordt uitgesloten. Zoo wordt op de volgende bladzijde Deut. X : 1 uit Exod. XXV : 10 verklaard, met miskenning van het verschil tusschen die twee plaatsen, dat de overeenkomst geheel in de schaduw stelt [1]). Wanneer dan, in de volgende studie, de hooge ouderdom van Deuteronomium wordt bepleit, dan moeten wij ons soms met zeer gladde argumenten tevreden stellen, die ons ontsnappen, als wij beproeven ze te grijpen. Zelfs van Deut. XXXII wordt de Mozaïsche oorsprong verdedigd (bl. 131 v.), ja óok die van „den zegen van Mozes", Deut. XXXIII (bl. 132 v.). Als de onschuldigste zaak ter wereld staat daar, midden in dat conservatieve betoog, de stoute bewering: „Vs. 4 moet natuurlijk onderscheiden (l. uit den tekst verwijderd; „auszuscheiden") worden als een later toevoegsel". Natuurlijk — indien nl. de zegen Mozaïsch zijn zal! Ook de bewijsvoering (bl. 135 verv.), dat Deuteronomium, hoewel later geredigeerd, echt-Mozaïsche wetten bevat, is, hoe vernuftig ook hier en daar, alles behalve overtuigend. Kleine trekken moeten als kenmerken van hooge oudheid of als bezwaren tegen een later ontstaan dienst doen, terwijl de groote bezwaren onaangeroerd blijven: de mug doorzijgen en den kemel doorzwelgen.

Doch ik leg de pen neder. Mijne aankondiging gelijkt zeker bijzonder weinig op eene aanbeveling. Toch eindig ik met den oprechten wensch, dat de Studiën van Delitzsch nu ook in ons vaderland vele lezers zullen vinden. Maar — en deze beperking meen ik gerechtvaardigd te hebben — vooral vele opmerkzame lezers. De zoodanigen kunnen er groot nut uit trekken.

Januari 1883. A. KUENEN.

---

1) Vg. *Th. T.* XV (1881): 169.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Voordat ik den inhoud van een paar tijdschriften bespreek, wensch ik de aandacht der lezers van het Th. T. te vestigen op eene uitgave, die menigeen welkom zal zijn, nl. die van het *Theologische Jahresbericht* van B. Pünjer [1]. De eerste band, die, zoo wij hopen, door vele gevolgd zal worden, bevat een overzicht van de theologische letterkunde in 1881. De uitgevers beloven alleen voor Duitschland volledig te zullen zijn; wat elders uitkomt zullen zij vermelden zoover het te hunner kennisse komt. Zij noemen niet slechts de uitgekomen werken en belangrijkste tijdschriftartikelen, in passende groepen afgedeeld, maar bespreken ze ook korter of langer, om de gebruikers van het *Bericht* in staat te stellen, over het karakter van den inhoud eenigermate een oordeel te vellen. Het spreekt vanzelf, dat zij hierin niet altijd zichzelven en elkander gelijk blijven. De eene medewerker is uitvoeriger dan de andere. Geheel objectief weer te geven van welk gehalte een boek is, blijft natuurlijk een ideaal. Een werk dat de aandacht van den bespreker getrokken heeft, is daarom wellicht niet altijd het belangrijkste onder de verschenene op dat gebied. Maar de auteurs hebben ernstig gestreefd, zooveel mogelijk de theologen van alle richtingen in te lichten omtrent hetgeen hun dienstig kan zijn. Zie hier eene inhoudsopgaaf! C. Siegfried behandelt het O. T.; H. Holtzmann het N. T.; H. Lüdemann de Kerkgeschiedenis tot 325; P. Böhringer van 325 tot 1517; A. Werner het overige; de uitgever de geschiedenis en de wijsbegeerte van den godsdienst; R. A. Lipsius

---

1) Leipzig. Prijs 8 M.

de dogmatiek; W. Gass de ethiek; H. Basserman praktische theologie behalve kerkrecht en kerkinrichting, die R. Seyerlen voor zijne rekening nam; O. Dreyer de stichtelijke lectuur; terwijl de redacteur besloot met eene necrologie der theologen van 1881. Een register besluit het werk. Moge de uitgaaf ook te onzent krachtige ondersteuning vinden!

Het *Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judenth.*, XXXI[ste] jaarg. (1882) is nu voor 't eerst onder redactie niet alleen van Prof. Graetz maar ook van Dr. P. F. Frankl te Berlijn uitgekomen. Uiterlijk noch innerlijk is het hierdoor veranderd. Deze jaargang behelst niet veel dat aan Christentheologen bijzondere belangstelling inboezemt. Hun aandacht zij bepaald op een stuk over het Debora-lied, van Graetz, die Richt. 5 geheel doorloopt, de vele moeilijkheden van het lied nagenoeg alle verklarend, meestal door conjecturen, waarvan eenige zeker verdienen in aanmerking te komen. Verder gaf hij eene Masoretische studie, waarin een poging wordt gedaan den oorsprong van het accentenstelsel op te helderen, en een klein stuk over de ligging van een paar plaatsen in Palestina. Zijn mederedacteur leverde eene verhandeling over den Kareër Jehuda Hadassi; en nagenoeg alle andere verhandelingen behelzen bijdragen tot kennis van het Talmudisch en na-Talmudisch Jodendom. Het belangrijkste daaronder is de zeer uitvoerige van Dr. W. Bacher. Deze geleerde, vooral bekend door zijn, in 1878 uitgekomen, werk: *Agada der babylonischen Amoräer*, geeft hier als 't ware het eerste deel, waarop dit werk volgt. Evenals hij daar de haggadische leeringen der schriftgeleerden na de Tannaîm (de rabbijnen wier woorden in de Misjna staan) mededeelde en verklaarde, zoo hier van de Tannaîm-zelven. Wij krijgen dus een reeks hoofdstukken uit de Joodsche exegese en homiletiek, waarbij de auteur zeer weinig streeft om verschil in karakter, zienswijze, richting van de Tannaîm aan te geven, zoodat wij ons met honderd bijzonderheden, niet samenhangende spreuken, uitleggingen, gevatte gezegden, vermaningen — eene anecdotenverzameling — moeten tevreden stellen. Dezelfde aanmerking heeft men terecht op zijn werk over de Amoreën gemaakt. Voor een groot deel is het waarschijnlijk zijn schuld niet, omdat die schriftgeleerden op belangrijke punten en beginselen

niet met elkaar in zienswijze verschilden. Dit mocht niet en was ook onmogelijk bij de beginselen van het rechtzinnig Jodendom.

Van de *Revue des Études juives* zijn nu 10 afleveringen verschenen; sedert onze laatste aankondiging (*Th. Tijds.* '82 bl. 272 v.) vijf, Oct.—Dec. 1881 tot Oct.—Dec. '82. Evenals in de eerste nommers nemen verhandelingen over de geschiedenis der Joden in de middeleeuwen hier de grootste plaats in. Vooral worden verscheiden documenten uitgegeven; waarbij de schrijvers aan hunne lezers den dienst bewijzen, de stukken èn in het Hebreeuwsch èn vertaald te geven. In 't algemeen is dit een groot onderscheid tusschen dit tijdschrift en het *Monatsschrift*: het laatste wemelt van onvertaalde en onverklaarde Talmudische citaten; de Revue onderstelt zooveel kennis niet bij haar lezers, en is daardoor voor een ruimer kring van geleerden bruikbaar. Over het Oud Testament geeft de Revue niet veel. Een paar stukken behandelen het N. T. Zoo schrijft J. Halévy over de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan. Hij meent, zeker terecht, dat zij in den vorm waarin Lucas ze geeft de denkbeelden van een Pauliner uitdrukt, wijst op het woord „Samaritaan", dat niet Joodsch is: de Joden spraken van „Koetîm"; en gist dat het oorspronkelijke verhaal in plaats van een Samaritaan een Israëliet deed optreden: zoo eerst is de reeks zuiver, priester, Leviet, Israëliet; bij priester, Leviet, Samaritaan ontbreekt een schakel. Het is mogelijk, dat dit de genesis der gelijkenis is. M. Friedländer bespreekt de plaatsen over Melchizedek in den brief aan de Hebreën en meent, dat die wijzen op de secte der Melchizedekianen, door Epifanius en (Pseudo-)Tertullianus vermeld. Het is volgens hem een vóór-christelijke Joodsche Secte geweest. Bewijzen voor deze stelling kregen wij nog niet veel. Wie weet wat het slot geeft! Van E. Renan vinden wij, in afl. 10, een stuk *Des noms théophores apocopés dans les anciennes langues Sémitiques.* Hij wijst hierin o a. op het groot aantal namen, die alleen in uitgang van elkaar verschillen bijv. עבר, עבדיה, עבדא, עבדי (voeg er bij עבדון) en verklaart die uit weglating of afkorting van den godsnaam; in de uitgangen *a* en *ai* vindt hij oude voornaamwoorden van den derden persoon enk.

ml., zoodat Abdai zou beteekenen Zijn, d. i. Gods of Jahve's of Israëls, dienaar.

I. Loeb geeft weer de bibliographie. — Hierin trof mij de bespreking van Heman's boek *Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes*, omdat de verslaggever daarbij zijn eigen ideeën ontvouwt betreffende de vraag, of men om zijn leven te redden zijn geloof mag verzaken en in schijn Christen of Muzelman worden. Maimonides, gelijk men weet, heeft het gedaan en in een brief zijn volksgenooten aangeraden hetzelfde te doen. „Ce conseil est exempt de grandeur et l'on ne peut que plaindre M. d'avoir été obligé de le donner, mais c'eut été folie que d'en donner un autre et d'engager les Juifs à prendre une resolution héroïque qui eût perdu le Judaisme sous prétexte de le glorifier." Wij keeren de twee leden van dit oordeel liever om en zeggen: Een zeer verstandige maatregel, maar „exempt de grandeur" — en daarmee is hij veroordeeld. De heer Loeb ontkent het bindend gezag van den Talmud voor het hedendaagsch Jodendom; veel daarvan is verouderd; de schaal van het oude Jodendom kan vallen, de kern blijft, en de Joden zijn bestemd die voor de wereld te bewaren. — Met een gedragslijn, „exempt de grandeur"? Onmogelijk.

De *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller Confessionen* (zie Th. T. '82, 274 v.) nemen hetzelfde standpunt in. Zij geven zoowel beschouwingen over het Jodendom als historische beschrijvingen ten beste, in menig opzicht onderscheiden, maar hierin één, dat het Jodendom er in wordt voorgesteld als de wereldverlossende macht. *Het* Jodendom. Welk? Het een of ander Jodendom van dezen of een van vroegeren tijd? Op deze geoorloofde vraag krijgen wij geen duidelijk antwoord. Zooveel mogelijk wordt het Jodendom van oudtijds voorgesteld als gelijk aan dat der heeren auteurs der *Monatsblätter*. Dat hierbij de waarheid vaak schade lijdt, kan men licht denken. Ziehier een proeve, ontleend aan den loopenden jaargang, bl. 32 ff., een proeve die ik om geen andere reden kies dan omdat de aflevering waarin zij staat nu juist door mij ontvangen en gelezen werd. Het is een stuk van Dr. Rothschild getiteld: *Spinoza. Die Uebereinstimmung seines philosophischen Gottesglaubens mit der monotheistischen*

Grundlehre des Judenthums. Het is opgesteld naar aanleiding van de onthulling van Spinoza's standbeeld in den Haag, 14 Sept. 1880. Hier wordt roem gedragen op Spinoza's Joodsche afkomst. „Hij was Jood, niet omdat hij geen Christen geworden is, maar omdat hij, van den geest der Joodsche godsdienstige geschriften gedrenkt en daarnaar opgevoed, gansch in overeenstemming daarmee dacht en handelde". Hij zocht de waarheid zelfstandig, maar kwam door zijn denken tot dezelfde resultaten als de godsdienstige openbaring. „Hij was Jood, omdat het vrije denken op zichzelf in tegenspraak was, wel met de grondstellingen van het Christendom, niet met die van het Jodendom. Geen wonder, dat de Christelijke geestelijkheid hem vervolgde; de Joodsche deed dit tegen haar zin, slechts gedwongen en op aandrijven harer Christelijke beheerschers van dien tijd". Mij dunkt, de schrijver moest die nieuwe ontdekking eens bewijzen. Dat zou belangrijk zijn!

„Het is onmogelijk, de beschavende macht en den wereldvormenden invloed van het Jodendom te loochenen". De Grieksche wijsgeeren, Anaxagoras, Socrates en anderen hebben niets dan Joodsche denkbeelden verkondigd — Het is alsof wij een Alexandrijnschen Jood uit de laatste eeuw vóór Chr. of Jozefus hooren! — Dat het Christendom ook beschavende macht heeft, dankt het aan de Joodsche denkbeelden, waarvan het de drager is. Ongelukkig zijn daarmee zooveel heidensche bestanddeelen vermengd! Vandaar het moderne heidendom, d. i. dualisme, onderscheiding van God en wereld, kracht en stof, hemel en aarde, dit leven en het toekomende, paradijs en hel, goede en booze goden, God en Duivel. Het Jodendom weet van dit alles slechts weinig; wat het er van verkondigt is niet dan een gebrekkig aanhangsel van de waarheid die het predikt. Deze is eigenlijk de leer van Spinoza, die ten onrechte pantheïsme en atheïsme heet, maar het zuivere, echte monotheïsme is, enz., enz. Wie lust heeft, leze, hoe hier Spinoza tot een recht geloovig jood gemaakt en het Jodendom spinozistisch gekleurd wordt.

Slechts op éene bewering wil ik nog even de aandacht vestigen, omdat zij zoo dikwijls bij Joodsche schrijvers voorkomt. „In het Jodendom zijn nooit afwijkende meeningen vervolgd". „De geschiedenis wijst geen voorbeeld aan van godsdienstige

vervolging". „De Makkabeërs, die den grooten verdedigingsoorlog voerden, waren tevreden met de herstelling van de goddienstige vrijheid, maar vervolgden na de overwinning hunne verslagen tegenstanders niet". Dit nu is een klaarblijkelijke onwaarheid. Godsdienstige vervolging door Israëlieten vinden wij van de dagen van Saul af, die de Gibeonieten zocht te te slaan „in zijn ijveren voor de zonen van Israël en Juda", omdat hij niet wilde dat zij zouden behooren tot de erve des Heeren. Als hetgeen Jozia deed geen godsdienstvervolging was, wat mag dan zoo heeten? Ook dacht ik, dat de uitbanning der Joden die met vreemde vrouwen gehuwd waren, door Ezra, zoo kon betiteld worden. En wat de Hasmoneërs betreft, zoodra Jonathan in Michmas eenige macht bezat „begon hij de goddeloozen uit Israël weg te doen" (1 Makk. 9: 73), zoodat het ons niet verwondert, dat de — Joodsche — bevolking der burcht te Jeruzalem, toen zij zich aan Simon moest overgeven, met vrouwen en kinderen hem om genade smeekte. Hij heeft zich toen vergenoegd hen te verbannen, maar ook van hem staat opgeteekend, dat hij „de Wet handhaafde en uitroeide al wie haar uit boosheid overtrad" (1 Makk. 14, 15). Johannes Hyrkanus, Aristobulus en Alexander Jannai hebben zelfs met het zwaard het Jodendom uitgebreid. Zoo weinig kende het oude Israël godsdienstigheid en verdraagzaamheid. Wij zullen het dit niet te euvel duiden; wie kende ze toen ter tijd? Maar men moet de oudheid niet ten onrechte ophemelen. Waar is het, dat Israël altijd minder gelet heeft op godsdienstige meeningen dan op godsdienstige handelingen. Maar als Simon ben Sjetach iemand ter dood deed brengen, omdat hij op sabbat paard had gereden, en dat wel alleen om den schrik te brengen onder zijn tegenstanders, dan kan men toch moeilijk volhouden, dat godsdienstige verdraagzaamheid een deugd der schriftgeleerden is geweest. Later hebben zij de macht niet gehad, ter dood te brengen; zij moesten zich vergenoegen met hem die van hunne meeningen afweek in den ban te doen, en met dit dwangmiddel waren zij vlug genoeg. Dat zij Spinoza met somber ceremoniëel tot hellewicht verklaarden, van Israël afsneden en alle mogelijke vloeken op zijn hoofd stapelden, staat waarlijk niet alleen. Van een rabbijn, M. Aron, verscheen te Nîmes voor een paar jaar een werk *Histoire de l'excommunication*

juive. Ik ken het alleen uit de aankondiging van de *Revue des Et. Juiv.*, en volgens deze behelst het vooral een bespreking van de beroemdste banvonnissen door Joden uitgesproken. Dat de schrijver het toeschrijft aan Christelijken invloed, zegt de verslaggever niet. Straks een voorbeeld, hoe de Zeloten nog in den ban doen. Israël heeft in zijn verleden en heden evengoed donkere bladzijden van onverdraagzaamheid als elke godsdienst, ook het Christendom. Wij moeten dit niet vergoelijken. De eenige vraag is, van welke godsdienstrichting echte verdraagzaamheid de vrucht is.

Het liberale Jodendom zegt aan den Talmud de gehoorzaamheid op. „De Talmud". schrijft in dezelfde afl. der *Monatsblätter* M. Brüll, „der Talmud ist für uns eine Materialiensammlung, ein Repertorium alter Traditionsstoffen, den wir kritisch prüfen und nach richtiger Einsicht und den religiös-sittlichen Prinzipien, die die Propheten uns gelehrt, in Anwendung bringen. Auf die Innerlichkeit des religiösen Lebens, auf den lebendigen Gottessinn müssen wir unser Judenthum wieder zurückführen enz." Uitstekend! Maar — dat doet men niet met een rationalistisch godsbegrip en een zedeleer, die voor niets zoo bang is als voor overdrijving, „goed voor alledaagsch gebruik, maar exempt de grandeur".

Van het *Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins* Band V is nog niet veel te zeggen, want hij is nog niet volledig. De Redacteur, H Guthe, heeft eenigen tijd in Palestina vertoefd en bij Jeruzalem vrij omvangrijke opgravingen gedaan. De drie verschenen afleveringen bevatten, behalve de *Palestinaliteratur* van prof. Socin, alleen het verslag van zijne werkzaamheden; maar daar de kaarten die er bij beloofd zijn nog ontbreken, stellen wij de bespreking tot later uit.

Van de *Quarterly Statements* van het *Palestine exploration fund* zijn als altijd vier verschenen, waarmee de jaargang 1882 volledig is. Het is moeilijk, een goede opgave van den inhoud te leveren, want het boekdeel bevat een zeer groot aantal korte opstellen, aanteekeningen, verslagen, voor een goed deel van R. Conder, den leider der expeditie tot opneming van O. Palestina. Het voornaamste is dan ook het verslag zijner werk-

zaamheid. Evenals bij het in kaart brengen van W. Palestina, hebben de ingenieurs ook nu vooral te kampen met de moeilijkheden, hun door menschen, met name door het Turksche gouvernement, veroorzaakt. In het Noorden te beginnen, zooals zij gewenscht hadden, was onmogelijk, omdat er oorlog was tusschen de Turken en de Drusen. In het Zuiden, het land van Moab, werden zij door de gouverneurs gedwarsboomd, en hebben zij een tijdlang moeten werken, terwijl zij door Turksche soldaten opgezocht werden, zoodat zij zich vaak in ravijnen verstoppen moesten, wat zeker niet geschikt was om den arbeid te doen vlotten! Eindelijk heeft men hen gevonden en gedwongen het werk te staken, omdat hun firman niet in orde was: hij was door een vorigen Sultan gegeven, en behelsde niet uitdrukkelijk de vergunning, in O. Palestina te reizen en te graven. Zij zijn dus naar Jeruzalem teruggekeerd, en Conder is naar Londen gegaan, om, in afwachting van een beteren firman, het reeds gevondene in kaart te brengen. Pas vijfhonderd vierkante mijlen — juist het twaalfde deel van W. Palestina — waren opgemeten. Het bestuur van het *Fund* roept dringend om meer geld.

Welke zijn de vruchten van het gedane werk? Vooreerst, de bouwstoffen voor dit deel der kaart. Al was niets bijzonders ontdekt, dit is reeds veel. Maar daarenboven zijn eenige Bijbelsche plaatsen met meer of minder zekerheid teruggevonden, en, wat het voornaamste is, de talrijke steenen gedenkteekenen in dat deel des lands beter dan tot nog toe was geschied beschreven. Men moet weten, dat, zooals reeds lang bekend was, in de landstreek bij Hesbon een menigte gedenkteekenen zijn, voor een deel gelijk aan onze hunnenbedden, andere alleen uit enkele opstaande steenen zuilen bestaande; wel zes, zeven honderd hiervan zijn nu opgenomen, vele beschreven of afgeteekend. Men heeft bevonden, dat zij in een zevental centra geplaatst zijn en dus een groot aantal van hen met elkaar een geheel uitmaken. Conder houdt de talrijke steenen tafels voor altaren, omdat in den deksteen een holte gemaakt is met een goot, waardoor het in de holte gestorte vocht kan afloopen, terwijl de deksteen blijkbaar met opzet hellend geplaatst is; immers die helling wordt veroorzaakt door kleine steentjes, tusschen het dekblad en de steenen waarop hij rust

ingevoegd. Ook in Galilea zijn een tweetal zulke groepen van in kringen geplaatste steenen en steentafels gevonden. Zijn het aloude heiligdommen? Of zijn sommige grafsteden?

Kapitein Conder heeft de tijden waarin hij niet in staat was het land van Moab op te meten gebruikt om op andere punten nasporingen te doen: op een daarvan meent hij Kades aan den Orontes met zekerheid gevonden te hebben; dan heeft hij met zorg en moeite den Siloa-tunnel doorzocht — tweemaal is hij hem doorgekropen; ook vergezelde hij de prinsen Albert en George op een reis door het land. Hoe mild Conder ook is met de uitdrukking „zeer belangrijk", inderdaad wierp die tocht voor de wetenschap niet vele vruchten af, zooals te verwachten was.

Het uitvoerigst bespreekt Conder het bezoek der prinsen aan den Haram te Hebron. Zooals men weet, was het betreden van dit heiligdom aan niet-Moslems ontzegd; maar ook in 1862, '66 en '69 waren hooge personaadjes hier toegelaten. Nu hebben de Engelsche prinsen met hun gevolg er drie uren in vertoefd, opmetingen gedaan en alles zoo nauwkeurig mogelijk in oogenschouw genomen. Eenige bijzonderheden zijn hierbij aan 't licht gekomen, en wij krijgen zelfs een plattegrond van het gebouw — een moskee met zes cenotaphen der aartsvaders en -moeders. Zooals zich liet verwachten, wordt onze kennis van de vóór-Islamische oudheid hierdoor niet vermeerderd: dat een stuk van den muur wellicht uit den tijd van Herodes dagteekent, is lang gegist; een ander deel kan uit de vijfde eeuw zijn; het gebouw en al wat er in is, is werk der Moslems, waarschijnlijk uit den tijd van de kruistochten. De eenige plaats die misschien iets belangrijks bevat is de spelonk onder de moskee, in welke spelonk het heet dat de aartsvaders begraven liggen, maar hierin is het vorstelijk gezelschap niet afgedaald. Het hol was niet toegankelijk; want om er in te komen had men den marmeren vloer moeten opbreken, wat de bewakers niet zouden geduld hebben. Conder vindt de mededeeling van den sjeich der moskee, dat de spelonk dubbel was, zeer belangrijk, daar *Machpela* ook iets dubbels kan beteekenen. Een kras argument voor de echtheid der overlevering, dat daar het graf der aartsvaders is! O die lichtgeloovigheid der Engelsche exploratoren in Bijbelsche

zaken! Sedert hoelang was het onmogelijk, in de spelonk te komen zonder den vloer op te breken? Sedert lang? Wat wist dan die sjeich van het hol? Evenals toen hij zijn *Tentwork in Palestine* schreef, is het Conder's voornaamste verdienste, niet historische onderzoekingen in te stellen, maar het land op te nemen en nauwkeurig te beschrijven wat hij ziet en hoort. Moge hij spoedig in staat gesteld worden, de rest van O. Palestina in kaart te brengen!

Nog zij vermeld, dat van *The great Map of Western Palestine* een exemplaar op de Leidsche Bibliotheek aanwezig is. De uitvoerige Memoirs zijn nog niet compleet. De *reduced map* is uitgekomen, alsmede een *Special edition* voor den loop der wateren. Deze is keurig uitgevoerd, 1,40 Meter lang en 0,75 breed, met aanduiding van al de waterscheidingen, en verrijkt met een vijftal doorsneden van het land [1]). Hierbij is uitgegeven van Trelawney Saunders *An introduction to the survey of Western Palestine: its waterways, plains and highlands* [2]), een werk van 255 bl., waarin het stroomgebied van alle beken nauwkeurig beschreven wordt.

In menig opzicht belangrijk is het tijdschrift *Jerusalem*, waarvan het eerste deel verschenen is. Het is een jaarboek, welks volledige Duitsche titel luidt: *Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästina's. Herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern im Heiligen Lande und ausserhalb desselben von A. M. Luncz.* 1e Jahrgang. 5640/1 = 1880 [3]). Het bestaat uit twee deelen; het eene is in het Duitsch geschreven en bevat vooral statistische opgaven omtrent Jeruzalem, en beschrijvingen der Joodsche gemeente aldaar, meerendeel uit de pen van den aldaar wonenden redacteur. Buitendien slechts één stuk, dat ons in den ouden tijd verplaatst, nl. van den bekenden Baurath C. Schiek, getiteld *Ausdehnung der Stadt Jerusalem und ihre Einwohnerzahl zur Zeit des zweiten Tempels.* Hij bespreekt hierin vooral de opgaven van Jozefus betreffende om-

---

1) Prijs *f* 8,45 (onopgeplakt).
2) Londen R. Bentley and Son. Prijs *f* 4,90.
3) Weenen, 1882. Prijs 7,20 M.

vang en bevolking der oude stad en komt tot de slotsom dat de oppervlakte, bij 33 stadiën, d. i. nagenoeg anderhalf uur, omtrek, ongeveer 60 kwadraat stadiën bedragen heeft. Dit is nagenoeg het dubbele van de oppervlakte der tegenwoordige stad, die vijf en twintig duizend inwoners heeft. Als men dus aanneemt, dat de bevolking oudtijds viermaal talrijker was dan de hedendaagsche. dan is 228.000 het hoogste cijfer waartoe wij komen. En dan woonde men er driemaal meer opeengepakt dan de hedendaagsche inwoners van Jaffa of Liverpool, die tot de dichtst bevolkte steden behooren. De cijfers van millioenen die Jozefus noemt zijn dus bepaald onaannemelijk. Zouden er zelfs op een feest zooveel menschen *in* de stad geborgen kunnen zijn?

Zeer belangrijk zijn de beschrijvingen van de Joodsche gemeenten in Jeruzalem. Welk een beeld van stoffelijke en geestelijke ellende! De Heilige Stad telt ongeveer 14,000 Joden, de grootste helft Sefardim (Portugeesche), de kleinste Askenazim (Duitsche). De Sefardim zijn de meest gegoeden, maar het is er verre van af dat zij zouden kunnen bestaan zonder de „bedeeling" (de *chaloeka*). Niet minder dan 290 huisvaders onder hen zijn schriftgeleerden, talmudisten, „wijzen", en verdienen door geenerlei handwerk of bedrijf den kost, want.... dan zou de bedeeling ophouden. Voortdurend reizen boden der gemeente alle wereiddeelen rond om voor de godshuizen en de „wijzen" van Jeruzalem geld in te zamelen. Ook van den handelstand en de arbeiders leeft een gedeelte van giften. Niet minder dan 125 huishoudingen en 100 individuen leven alleen van bedeeling en bedelarij. En dit is nog de rijkste helft. Wat de Askenazim aangaat, volsta éene vermelding: Luncz splitst op deze wijze de rubriek arbeiders: 215 familiën, waaronder 37 daglooners, 6 pakdragers, 18 molenaarsknechts, 6 knechten in verschillende inrichtingen (badhuizen zeker en dergelijke), 3 koetsiers, 25 vaste bedelaars, 120 „Dienstmänner oder Faulenzer je nach dem es sich trifft" — die wij baliekluivers en kaailoopers noemen. Bedelen is in Jeruzalem een zwaar werk. Wie met regelmatig ophalen van aalmoezen den kost verdient, moet er menigen zweetdruppel voor laten, want de gewone gift is.... ongeveer $^1/_{12}$ kreuzer. Luncz rekent uit, dat iemand aan 480 deuren moest aanklop-

pen om voor één dag den kost voor zich alleen „verdiend" te hebben. Onder de Sefardim doen dit ongeveer 120 hoofden van gezinnen!! Hoe het met reinheid en gezondheid in de krotten der bevolking van dit Jodenkwartier uitziet, kan men .... niet denken. Het eenige wat er, behalve ongedierte, tiert is de godsdienst, indien wij dit woord maar niet in verheven zin opvatten. Voor die 14000 zielen zijn elf synagogen en zestig bede- en studiehuizen; onder die gemeenten werken een en twintig gezelschappen voor godsdienstige, zestien voor liefdadige doeleinden, slechts zeven tot bevordering van nijverheid, meest koloniën buiten de stad. Sir Moses Montefiore en de familie Rothschild doen veel om de ellende te verminderen en den geest der Joden te verrijken; maar het is een wanhopig werk. Éene proeve van de moeilijkheden, waartegen zij te worstelen hebben, volsta! De Jeruzalemsche Joden hebben evengoed hun schoolkwestie als wij. In de school nu naar Evelina Rothschild genoemd worden ook niet-godsdienstige zaken geleerd, bijv. vreemde talen, d. w. z. andere dan het Hebreeuwsch, en eenige Engelsche Joden wilden nog zulk eene school openen. Maar nu staken eenige ijveraars de hoofden bijeen, en weldra gingen gemeentedienaars aan de huizen rond, om overal bekend te maken, dat in den ban zou gedaan worden al wie zijn kind op zulk een school liet gaan. Daarenboven zou zijn bedeeling worden ingehouden. Zijn kind Arabisch te laten leeren, welk een gruwel! De ware geloovige weet niets dan zijn godsdienstplichten en leeft van genadebrood.

Is het Duitsche deel van het werk 196 bl. groot, de rechter helft, in het Hebreeuwsch geschreven — zeer net gedrukt — telt er 262. Licht is de lectuur hiervan voor een niet Joodsch opgevoed man geenszins, want de taal kenmerkt zich door zeer eigenaardige vrijheden ten aanzien der spraakkunst; de zinbouw heeft niet veel overeenkomst met die van Bijbelsch Hebreeuwsch, en de woordenschat is ook in de Talmudische woordenboeken niet vervat, terwijl een aantal ongewone afkortingen in groote mate de lectuur belemmeren. Maar de moeilijkheden zijn toch wel te overwinnen, en de inhoud is voor een deel niet onbelangrijk. Vooreerst krijgen wij (p. 1—70) een beschrijving van de godsdienstige gebruiken der Palestijnsche, meest der Jeruzalemsche, Joden, met een behoorlijk register.

Hieronder zijn er die ook in andere landen onderhouden worden, maar daarnevens verscheidene, die elders niet voorkomen. De uitgever wijst in de noten naar dergelijke gebruiken en zoekt soms ze te verklaren. Zoo — om één voorbeeld te geven — wordt het volgende huwelijksgebruik vermeld. „Op den maaltijd na de *choefa* (d. i. na de voltrekking van het huwelijk) zingen de gasten allerlei liederen in Hebreeuwsch en Arabisch, en na den afloop van den maaltijd plaatsen zij bruigom en bruid op twee stoelen midden in het huis (d. i. de kamer, omdat het huis meestal uit slechts één kamer bestaat) naast elkaar, ieder met een brandenden fakkel in de hand. Dan dansen allen, die tegenwoordig zijn, zingend en juichend rondom hen en blazen een der fakkels uit, nu eens dien van den bruigom, die dan zijn best moet doen hem weer aan te steken aan dien van zijn bruid, dan weer dien der bruid, waarop zij haar aanmanen, dien aan te steken aan den fakkel van den man dien haar ouders voor haar gekozen hebben". De uitgever voegt hier deze noot bij: Mijns inziens is dit in zwang gekomen, omdat zij hier gewoonlijk knapen en minderjarige meisjes (onder de twaalf jaar) laten trouwen, waarvan de een den ander nooit gezien heeft, en die zoo verlegen voor elkaar zijn dat zij elkaar niet durven aankijken; daarom hebben zij dit gebruik uitgedacht, om ze langzamerhand tot elkaar te brengen: een dergelijk gebruik vindt men B. Ketoeb. 12*a*: in Juda liet men bruigom en bruid nog vóór het huwelijk eenigen tijd alleen, om ze wat vrijer met elkaar te maken. — Een fraaie verklaring! — Om een andere eigenaardige aanteekening over huwelijkszaken hieraan toe te voegen! Bij de bespreking van de besnijdenisgebruiken wordt het talmudisch voorschrift vermeld (Berach. 54*b*), dat men een kraamvrouw, een zieke, een rouwdragende, een bruigom, een bruid en .... een schriftgeleerde 's nachts niet alleen laten mag. De groote hoop denkt, dat men hun gezelschap houdt, om hen tegen booze geesten te beschermen; de uitgever heeft er andere, meest rationalistische, verklaringen op; wat den bruigom betreft, hij moet bewaakt worden, zegt hij, omdat de toovenaars in den bruidsnacht zooveel macht over hem hebben, dat hij zijn bruid niet zou kunnen naderen. — Men ziet, er zijn hier curiosa genoeg, zeer geschikt om den ouden en den nieuwen tijd te leeren kennen.

Het tweede stuk (bl. 71—165) bevat een lijst der graven van alle Joodsche heiligen in Palestina, van Abraham af, tot de schriftgeleerden toe die op den Olijfberg begraven zijn: de laatste is van 5629 (= 1869); met opgave van al wat op hunne grafzerken staat. Natuurlijk is hierin ook veel onbelangrijks. Een alfabetische naamlijst is er bij gevoegd. Ten derde en vierde krijgen wij (bl. 166—227) het dagboek van een Italiaanschen rabbi uit den jare 5241 (= 1481), uit een Florentijnsch handschrift uit Parma; beide gevolgd door een glossarium, waarin de Italiaansche woorden in het Hebreeuwsch vertaald worden. Ten vijfde een statistische beschrijving van den toestand der Joden in het H. Land.

Moge deze eerste jaargang door vele, even degelijke, gevolgd worden!

Ter recensie is ons gezonden Dr. Martin Seidel, *Zur Zeit Jesu. Darstellingen aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte* [1]). Het is een populair werkje, waarvan de inhoud, zooals de auteur in het voorbericht zelf zegt, meerendeels aan Hausrath en Schürer ontleend is. Het laat zich aangenaam lezen en kan hun voor wie de genoemde werken te zwaar zijn van dienst wezen. Zooals het allen overkomt die hun wijsheid uit de tweede hand hebben, gaat het dezen auteur: hij zegt wel eens bij ongeluk dingen die zijne leidslieden hem niet leerden. Dat Hillels woorden *dikwijls* aan die van Jezus en de apostelen doen denken, staat hem te bewijzen, en waarin Hillels opvatting van de Schrift zich van die der andere rabbijnen onderscheidde, nog meer. Juist in Jezus' tijd, heet het, was de richting waarin de schriftgeleerden hun doel, het volk godsdienstig te maken, najaagden valsch en verderfelijk. Inderdaad was het dezelfde richting die zij altijd hadden gevolgd en daarna steeds zouden volgen: die der strenge wettelijkheid. Het Allerheiligste was volgens Dr. Seidel door een deur en een voorhangsel, welk laatste bij Jezus' dood scheurde, van het Heilige gescheiden. Die deur hoort in den Salomonischen tempel thuis; het voorhangsel (in 't enkelvoud) in den tabernakel van Ex. 25, dus in het rijk der verbeelding. In den Herodiaanschen tempel

1) Leipzig 1882. Prijs 2,60 M.

waren tusschen het Allerheiligste en het Heilige twee voorhangsels of gordijnen, éen el van elkaar verwijderd, het eene aan de noordzijde, het andere aan de zuidzijde opgenomen en verder loshangende. Dat Dr. Seidel in dit geval Matth. 27 : 51 als geloofwaardig bericht gebruikt, bewijst, dat hij op Bijbelschrijvers niet veel kritiek oefent. Evenwel heeft hij door Hausrath en Schürer van den boom des kennis gegeten en spreekt enkele malen van onnauwkeurige voorstellingen der evangelisten; maar die ketterij is niet diep doorgedrongen. Het Ev. v. Joh. staat bij hem als bron op gelijke lijn met de Synoptici, die in den regel zonder uiting van twijfel als betrouwbare gidsen worden gebruikt. Het onderhoudendst geschreven is het eerste hoofdstuk, over het heidendom, grootendeels aan Schneckenburger ontleend. Het boekje vinde zijn weg!

E. F. H. Wolf, *Vocabularium Hebreeuwsch-Hollandsch, bevattende de meeste woorden en uitdrukkingen die in de Hebreeuwsche archaeologie voorkomen* [1]), is een klein werk, dat studenten in de theologie, die voor hun propaedeutisch examen werken, te pas kan komen Den inhoud duidt de titel aan. Het begint met de lijst der Bijbelboeken in het Hebreeuwsch; dan komen de namen voor Israël's land, van de voortbrengselen er van enz., enz. Ongelukkig is het zeer onnauwkeurig en moet de gebruiker bedacht zijn op menige fout, o. a. tegen de grammatica. Woorden in statu constructo met het artikel, andere in statu absoluto met volgenden genitivus, substantiva zonder artikel met adjectiva daarmee wel voorzien enz., komen herhaaldelijk voor. Zoolang de schrijver Bijbelsche onderwerpen behandelt, is zijn werk des ondanks (met voorzichtigheid) te gebruiken; maar op het gebied van het later Jodendom is hij te eenen male onbetrouwbaar Ten voorbeelde zij bl. 75, dat wemelt van fouten. Zoo moet הַגָּדָה „verhaal" beteekenen, „voor zooveel zij *historische* bijzonderheden vermeldt" — och of zij hiervan veel bevatte! — en הֲלָכָה „wandeling" beduiden, „in zoover zij *wettelijke* voorschriften betreft". Wandeling?! Als een der voornaamste rabbijnen wordt R. Salomo Jarchi genoemd.

1) Amsterdam, Höveker & Zoon, 1882. Prijs *f* 0.80.

De dwaling R. Salomo ben Izak „Jarchi" te noemen, is al zoo lang ontdekt, dat zelfs wie zijn wijsheid uit de derde hand heeft ze niet meer mag aanhouden. Van volledigheid is in dit deel van het werkje geen sprake.

H. O.

Van de enkele bladzijden, die nog beschikbaar zijn, maak ik gebruik om nu reeds den inhoud op te geven van de nieuwe aflevering der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Jahrgang 1883, Heft I). De redacteur, Prof. Dr. B. Stade te Giessen, heeft daaraan zelf krachtdadig medegewerkt. Hij geeft ons, vooreerst, „weitere Bemerkungen zu Mich. IV, V" (S. 1—16), bestemd om de vroeger uitgesproken ontkenning van de echtheid dier hoofdstukken tegen bedenkingen te handhaven en nader aan te dringen. Verder levert hij (S. 129—177) een tekstcritischen commentaar op het bericht over Salomo's bouwwerken, 1 Kon. V—VII, waarin hij beproeft orde te brengen in de verwarring, die den lezer dier hoofdstukken zooveel moeite baart. Het resultaat van zijn onderzoek vat hij samen (S. 172—177) in eene vertaling van het bericht, zooals het oorspronkelijk moet hebben geluid. De verhandeling schijnt mij hoogst verdienstelijk en mag de aandacht der toekomstige uitleggers van 1 Kon. V verv. geenszins ontgaan. Jammer slechts, dat, naar den aard der zaak, de pogingen tot herstel van een zóó bedorven en zóó sterk omgewerkten tekst steeds meer of min problematieke uitkomsten moeten opleveren. — Nog geeft Stade ons (S. 186 f.) onder het opschrift „Eine Kleinigkeit" een paar critische opmerkingen, over 1 Kon. I : 34 (waar „en Nathan de profeet" moet wegvallen) en vs. 45 (waar evenzoo „Zadoq de priester en Nathan de profeet" later zijn ingevoegd). Eindelijk is ook de gewone „Bibliographie" (S. 187—192) door hem bijeengebracht.

Van F. Praetorius behelst deze aflevering twee grammatische bijdragen, ééne „über den Ursprung des Dagesch forte conjunctivum" (S. 17—31), de andere over „das Imperfectum יִקְטוֹל" (S. 52—58).

Siegfried handelt (S. 32—52) over „die hebraïschen Worterklärungen des Josephus” Zijn opstel bevat veel meer dan eene lijst dier etymologieën: het plaatst ze ook in het ware licht en levert alzoo eene niet te versmaden bijdrage tot de kennis en de waardeering der methode, door Jozefus gevolgd.

Van Budde ontvangen wij (S. 56—86 eene verhandeling over „Gen. XLVIII : 7 und die benachbarten Abschnitte”, die, na alles wat reeds over dat hoofdstuk en bepaaldelijk over vs. 7 geschreven is, waarlijk niet overbodig kan heeten. Hij komt tot het besluit 1°. dat de auteur der „Grundschrift” in Gen. XLIX : 31 naast Lea ook Rachel noemde, als in de spelonk Machpela door Jakob begraven; 2°. dat de redactor van Genesis H. XLVIII : 3—6; XLIX : 29—32 achter H. XLVII : 2 opnam, daarbij den naam van Rachel in XLIX : 31 schrapte en daarentegen — ter wille van H. XXXV : 16—20 — een afwijkend bericht omtrent hare begraafplaats, H. XLVIII : 7, op H XLIX : 29—32 liet volgen; 3°. dat een later diaskeuast H. XLIX : 29—32 onmiddellijk vóór vs. 33 plaatste, maar XLVIII : 7 liet staan waar hij het vond, ten gevolge waarvan dat vers nu „ein verlorener Posten” is geworden. — Dit schijnt een tamelijk ingewikkeld proces. Doch na kennis te hebben genomen van Budde's betoog zal men hem althans niet van willekeur kunnen beschuldigen: hij gaat doorloopend van de teksten zelve uit en doet geen stap, waartoe deze hem geen recht schijnen te geven.

Op deze verhandeling volgt eene van G. Hoffmann, getiteld „Versuche zu Amos” (S. 87—126). Zij behelst eene reeks van exegetische en critische aanteekeningen bij de godspraken van dien profeet, soms slechts korte scholiën, soms ook breeder uitgewerkte toelichtingen. Over hare waarde heb ik nog geen oordeel, omdat de tijd tot nadere overweging mij heeft ontbroken. Maar dat de geleerde schrijver volkomen toegerust was tot de moeilijke taak, die hij ondernam, blijkt reeds bij eene eerste lezing duidelijk.

Nog heb ik te vermelden eene opmerking van Aug. Wünsche, over „der Midrasch Kohelet und Ciceros Cato Major” (S. 126—128: hun samentreffen, hoe merkwaardig ook, schijnt toch niet meer dan toevallig); een kort, al te kort artikel van Dr. S. Adler, „der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ur-

sprung und seine Bedeutung" (S. 178—185), en eene aanteekening van Dr. D. Kaufmann over „Salomo's Alter bei der Thronbesteigung" (S. 185), naar aanleiding van hetgeen daarover vroeger (Jahrgang 1882 S. 312 ff.) door Nestle was geschreven.

Met genoegen merkt men op, dat aan deze aflevering althans enkelen hebben medegewerkt, die tot dus ver de „Zeitschrift" door hunne bijdragen niet hadden gesteund. Zij was van den aanvang af bestemd om niet ééne richting te dienen, maar aan alle beoefenaren der oud-testamentische wetenschap tot orgaan te verstrekken. Met Kautzsch (Zeitschr. der d. m. Gesellschaft, 1882, IV) zou ik het betreuren, indien, tegen den wensch des Redacteurs in, door de onthouding van velen de schijn van eenzijdigheid ontstond.

Februari 1883. A. K.

VARIA.

In het IIe Dl. I$_{e}$ en II$_{e}$ Helft der Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin, 1881, dat de Abhandlungen en Vorträge bevat, en met lofwaardigen spoed is uitgegeven, komen de navolgende, op den godsdienst en zijn geschiedenis betrekking hebbende, opstellen voor: *Semitische* Sectie. Fried. Dieterici, Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern; Christ. Ginsburg, The dagesched Alephs in the Karlsruhe-MS., being an explanation of a difficult Massorah; Adalb. Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume; Sp Papageorgios, Merkwürdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindliche Hymnen; K. Kessler, Ueber Gnosis und altbabylonische Religion. — *Afrikaansche* Sectie. Édouard Naville, L'édition thébaine du livre des Morts; G. Maspero, Sur la cachette découverte à Dêr-el-Baharî en Juillet 1881 (belangrijk o. a. voor de kennis van de dynastie der thebaansche hoogepriesters); W. Golenischeff, Sur un ancien conte égyptien. — *Indogermaansche* Sectie. H. Oldenberg, Ueber den Lalita Vistara; Max Müller, Die Entdeckung von Sansk*r*it (Buddhist.)-Handschriften in Japan; Monier Williams, The place which the *R*igveda occupies in the Sandhyâ, and other daily religious services of the Hindus; C. de Harlez, Der Avestische Kalender und die Heimath der Avesta-Religion. — *Oostaziatische* Sectie. Adolf Bastian, Ueber die Psychologie des Buddhismus; S. Beal, The Buddhist councils held at Râjag*r*ha and Vesâlî, translated from the Chinese; S. W. Bushell, Inscriptions from the Tombs of the Wis family from the Tzu-yun-shan, Purple Cloud Hill, 28 li south of the city Chia-hiang-hsien in the province of Shantung.

Behalve deze hebben ook nog andere voordrachten, schoon niet rechtstreeks, toch middellijk belang voor den beoefenaar der godsdienst-studie, o. a. de prachtige uitgaaf van Babylonische Contracten door pater Strassmayer en de Verhandeling van Brugsch, Die alt-ägyptische Völkertafel.

C. P. T.

Een belangrijk en welgeschreven artikel, geteekend met het pseudoniem Frank D'Arvert, in de *Revue internationale de l'Enseignement*, 2me *Année* 1882, n⁰. 11, onder den titel *La réforme des facultés de Théologie*, behelst een krachtig pleidooi tegen de afschaffing der theologische faculteiten zonder dat daarvoor iets anders in de plaats wordt gesteld. De theologie, zooals zij op het autoriteits-standpunt beoefend wordt, is volgens den schrijver geen wetenschap, maar bevat daarvan toch de kiemen. Haar eenvoudig van de Universiteit uit te sluiten is de wetenschap verminken en „abandonner à l'empirisme l'éducation des consciences et des coeurs." Die, na uitwijzing der dogmatiek, de overblijvende historische wetenschappen bij andere faculteiten willen indeelen, vooral bij de literarische, miskennen het eigenaardig karakter der theologie. „C'est juger les choses exclusivement par leur aspect extérieur que de voir dans l'étude des livres sacrés de la Synagogue et de l'Église une simple branche de la philologie. Autant vaudrait attribuer à la chaire des langues vivantes l'interprétation de la philosophie de Kant ou de Hegel par la raison que ces philosophes ont écrit en allemand." De theologie is een wetenschap, maar die ten achteren is gebleven; d. w. z. dat zij wetenschappelijke bestanddeelen bevat, wier ontwikkeling door bijzondere omstandigheden is tegengehouden. De godsdienst is een feit. Men mag haar genegen of vijandig zijn, haar bestaan en gewicht kan men niet loochenen, en zij moet bestudeerd worden. „Ce qui a été un des ferments les plus puissants de toutes les civilisations passées, le principe des grandes évolutions de l'humanité, la cause des plus insolubles difficultés dans la société moderne et des troubles les plus douloureux dans les consciences individuelles ....ne saurait être abandonné plus longtemps à l'empirisme." Er zijn godsdienstige verschijnselen; die verschijnselen hebben zeker hun wetten; er is dus een wetenschap

der godsdienstige verschijnselen. Dit is de bepaling der theologie als zelfstandige wetenschap. Aan deze phenomenologie van den godsdienst wil de schrijver een eigen plaats in het hooger onderwijs verzekeren.

Het behoeft niet gezegd te worden, dat deze denkbeelden werkelijk ook de onze zijn, en dat zij hemelsbreed verschillen van het oppervlakkig radicalisme, dat thans in Frankrijk en zelfs in een deel van onze dagbladpers zoo hoogen toon begint te voeren. Ook begrijpen wij wel, waarom de hervorming der theologische faculteit, zooals zij bij ons tot stand kwam, den auteur niet voldoet. Hij meent, dat zij onvolledig is gebleven, „faute d'avoir substitué à la dogmatique la véritable science religieuse, celle qui a pour objet les phénomènes actuels"; waarbij hij echter vergeet, dat de philosophie van den godsdienst, zooals zij bij ons wordt opgevat, inderdaad niet anders is dan een phenomenologie van den godsdienst. Maar er is wel eenige waarheid in hetgeen hij laat volgen: „aussi toutes ces sciences historiques, réunies sons le nom de théologie, font elles l'effet d'autant de rayons qui n'aboutissent à aucun centre."

Zonder het zeer bepaald uit te spreken, verraadt de schrijver eenige neiging, om de studie der oostersche letteren, als hoofdzakelijk religieus, niet bij de letterkundige, maar bij de aldus hervormde theologische faculteit te voegen. De faculteit der letteren moet zich alleen bezig houden met de grieksche en latijnsche beschaving; zij is bij uitnemendheid de faculteit der humanisten. Hij vergeet daarbij, dat er ook een vergelijkende taalwetenschap is, die toch zeker niet bij een faculteit van godsdienst-wetenschap behooren zou, en waarvoor men, indien zij bij de faculteit der letteren niet werd toegelaten, een afzonderlijke faculteit zou moeten scheppen. En waar blijven algemeene geschiedenis en philosophie? Waar de oostersche studiën, die niet uitsluitend de kennis van den godsdienst ten doel hebben?

Maar wij stelden ons niet voor een critiek van schrijvers artikel te geven. Ons doel was er de aandacht op te vestigen, en daarvoor zij dit vluchtig overzicht genoeg.

C. P. T.

Al heb ik voorloopig de reeks mijner Quaestiones Paulinae voor dit Tijdschrift afgesloten, ik laat daarom het daarin behandelde onderwerp niet varen en vraag bij de lezers reeds nu een oogenblik gehoor voor eene korte mededeeling.

In zijne Apologetische Polemiek heeft de Hoogleeraar Prins op pag. 51 het navolgende gezegd over Dr. M. Joël, Opperrabbijn te Breslau, en mijne verhouding tot hem: „Als hij (A. D. Loman) zich beroept op Dr. M. Joël's Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2ten Jahrhunderts, die verklaart: „Die Stellung des Paulus in Kleinasien bis auf die Tage Marcions hat überhaupt etwas räthselhaftes", dan kan ik mij dat begrijpen, omdat hij die verklaring aanmerkt als koren op zijn molen. Maar Joël is voorzichtig genoeg, om, zooals Loman bl. 486 zelf mededeelt, er bij te voegen: „Selbstverständlich wird aus diesem Schweigen Justin's über Paulus kein Mensch an den Vorhandensein der Briefe desselben um 130 n. Chr. zweifeln". Het is vermakelijk, indien het niet tevens in den grond hoogst bedenkelijk ware, te zien, hoe weinig de waarschuwing, in die woorden vervat, op den anders zoo bekwamen geleerde vermag. Wij moeten vreezen, dat onze tegenspraak op hem evenmin iets zal uitwerken. Maar daarom mocht ik haar toch niet terughouden".

Inderdaad, de vrees van mijn ambtgenoot was volkomen gegrond. Zijne ernstige waarschuwing zou mij alleen vermaakt hebben, hadde zij niet tevens hare bedenkelijke zijde Of is het niet bedenkelijk, dat een Hoogleeraar, die geroepen is historische critiek te doceeren, zoo weinig bekwaamheid toont te bezitten in de op dit gebied onmisbare kunst van het lezen tusschen de regels? Begreep mijn geachte Ambtgenoot te Leiden dan niet, dat de Joodsche geleerde aan ons, zijne christelijke studiegenooten, wilde overlaten de conclusie uit zijne praemissen op te maken? De Hoogleeraar Prins prijst de voorzichtigheid van zijn Joodschen ambtgenoot. Deze echter, ik ben er zeker van, zal zich vermaken over de naïveteit van zijn christelijken collega, indien hij kennis maakt met diens „Apologetische Polemiek."

Aldus oordeelde ik onmiddellijk na het lezen der hierboven geciteerde uitspraak van Prof. Prins. Thans heb ik in een dezer dagen ontvangen schrijven van Dr. Joël zelf het stellige be-

wijs voor de juistheid mijner critiek. Hij zelf, de auteur der „Blicke", geeft mij het recht om zijne resultaten als koren op mijn molen aan te merken, daar hij met mij overtuigd is, dat alleen hardnekkige vooroordeelen het aanvaarden der onechtheids-hypothese in den weg staan.

Amsterdam,
27 Januari 1883. A. D. LOMAN.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Jahrbücher für prot. Theologie, Jahrgang 1882, Heft IV. O. Kuttner, Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart; F. Baethgen, der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen, II; W. Weiffenbach, die Interpolation im Eingange des Marcusevangeliums; K. Benrath, die Summa der h. Schrift; F. Barth, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Ur-Aposteln; K. Benrath, nachträgliche Notiz zu „L. P. Roselli", S. 179 ff.; R. A. Lipsius, zu den Acten des Paulus und Andreas.

Jahrgang 1883, Heft I. C. Fortlage, das Menschheitsideal der Moralität nach dem Christenthum; Stockmayer, über einige wichtigere Punkte in E. von Hartmann's „Das relig. Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung"; A. Merx, der Werth der LXX für die Textkritik des A. Testaments; O. Pfleiderer, Paulinische Studien, II; H. Gelzer, Kosmas der Indienfahrer; A. Walte, Luther's Aeusserung an Melanchton über den Abendmahlsstreit; P. Mehlhorn, Tauler's Leben; R. A. Lipsius, zu den Acten des Petrus und Andreas, und: der redende Löwe bei Commodian.

Heft II. A. Krauss, Sendschreiben an Herrn Prof. W. Herrmann in Marburg; O Pfleiderer, Paul. Studiën, III; P. Schwenke, über die Zeit des Minucius Felix; J. Dräseke, zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea;

A. Walte, Nachträgliches zu Luther's Aeusserung an Melanchthon über den Abendmahlsstreit; K. Benrath, die Summa der h. Schrift, III; K. Siegfried, Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus.

Revue de l'hist. des religions. Tome VI n°. 4 (Juillet-Août). A. Kuenen, l'Islam offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux? — J. A. Hild, la légende d'Enée avant Virgile, I — A. Réville, Considérations générales sur les religions des peuples non-civilisés. — La légende d'Alexandre chez les musulmans, par M. Decourdemanche; l'Histoire des religions en Belgique; M. Paul Bert et l'enseignement de l'histoire des religions.

Tome VI n°. 5 (Septembre-Octobre). W. D. Whitney, le prétendu monothéisme du Véda. — J. A. Hild, la légende d'Enée avant Virgile II. — M. Vernes, les origines politiques et religieuses de la nation israélite, I. — A. Réville, la religion des Esquimaux. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

Tome VI n°. 6 (Novembre-Déeembre). E. Beauvois, La Magie chez les Finnois (trois et dern. art.). — J. A. Hild, La légende d'Enée avant Virgile (3e et dern. art.). — M. Vernes, Bulletin critique de la Religion juive (Judaïsme ancien). — Encore l'enseignement supérieur de l'histoire des religions. Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

Transactions of the Society of biblical archæology. Vol. VII. Part. 1. Note on a sepulchral monument from Palmyra, by Prof. W. Wright. (Plate). — Egyptian document relative to the statues of the dead, by Prof. G. Maspero. — Excavations and discoveries in Assyria, by Hormuzd Rassam. (Four plates). — A newly-discovered text of Assur-natsir-pal, by E. A. Budge. — The bronze gates discovered bij Mr. Rassam at Balawat, by Th. G. Pinches. (Plate). — Le décret de Ptah Totunen en faveur de Ramses II et de Ramses III, par Édouard Naville. (Plate). — On a cuneiform tablet relating to the capture of Babylon by Cyrus, and the events which preceded and led to it, by Th. G. Pinches. (Woodcut).

Part. 2. Tel-el-Yahoudeh (The mound of the Jews), by Prof. T. Hayter Lewis (Sketch-map and six plates). — Monuments of the reign of Tirhakah, by Sam. Birch. (Cut). — A new fragment of the history of Nebuchadnezzar III, by Theo. G. Pinches. — Description of the so-called Tomb of St. Luke at Ephesus bij G. Weber; with notes bij W. H. Rylands. (Two plates and cuts). — Letter from Edward Falkener upon the so-called Tomb of St. Luke at Ephesus. — The monuments of the Hittites, by A. H. Sayce (Sketch-map, three plates, and cuts). — The bilingual Hittite and cuneiform Inscription of Tarkondêmos, by A. H. Sayce. (Plate). — The site of the Temple of the Jews, bij Lt. Col. Warren. (Five plates). — The monuments and inscriptions on the rocks at Nahr-el-Kelb, bij W. St. C. Boscawen. (Sketch-map and plate).

Part. 3. The Stèle of Mentuhotep, by E. L. Lushington. — The Assyrian numerals, by G. Bertin. — The campaign of Râmeses II in his fifth year against Kadesh on Orontes, by Rev. H. G. Tomkins. — A contract tablet from the 17th year of Nabonidus, by Rev. J. N. Strassmayer, S. J. — The papyrus of Bek-en-Amen (written in Hieratic script), in the municipal Museum of Bologna, nº. 1086, by G. Kminek-Szedlo. — The inscribed stones from Jerabis, Hamath, Aleppo, etc., by W. H. Rylands. — Index. — List of Members.

———

DE AUTEUR VAN DE APOCALYPSE [1]).

De vraag over den auteur van de Apocalypse is niet altijd onpartijdig onderzocht. Ofschoon hij zich zelf Johannes noemde, het voor de hand lag daarbij aan den bekenden apostel te denken, en reeds Justinus Martyr, de eerste, die van dit boek uitdrukkelijk melding maakt, het aan hem toeschreef, gevoelden toch weldra velen zich ongezind dit toe te stemmen, niet op historische of literarische gronden, maar omdat zij afkeerig waren van het chiliasme, dat hier voorgestaan werd, en zij niet konden aannemen, dat dit door een apostel geleerd was. En toen in de laatste eeuw de oogen open gingen voor het ontzachelijk groote verschil in taal, stijl, voorstellingen en geest tusschen dit boek en het 4e evangelie benevens de drie brieven, die gezamenlijk tot nog toe zonder tegenspraak van Johannes afkomstig geacht waren, zag men zich om de authentie van dezen te redden genoodzaakt voor de Apocalypse naar een anderen auteur om te zien. Intusschen ook onder hen, voor wie hier geen dogmatische gronden den doorslag geven, en die door de overige zoogenaamd Johanneïsche geschriften niet belemmerd worden in hun oordeel, omdat dezen naar hunne overtuiging eerst van de 2e eeuw dagteekenen, zijn er, die bezwaar maken den apostolischen oorsprong der

---

1) Deze verhandeling lag gereed ter verzending, toen mij die van Dr. Meyboom over *Jezus en Paulus in de Apocalypse* in het 1e nommer van dezen jaargang ter hand kwam. Ik zag mij daardoor genoopt in nadere ontwikkeling van enkele bijzonderheden te treden, die ik gemeend had als vrij algemeen aangenomen te mogen beschouwen.

Apocalypse te erkennen, omdat zij in het boek zelf sporen van het tegendeel meenen te vinden, en die daarom van gevoelen zijn, of dat de auteur niet voor den apostel wil gehouden worden, of dat hij wel den apostel Johannes laat optreden, maar zelf daarvan onderscheiden moet worden.

Is dit geschil nog niet beslecht, het is toch des te wenschelijker, dat ieder, die zich daartoe in staat gevoelt, het zijne daartoe bijdraagt, omdat die vraag werkelijk van groot belang is, ook voor hen, die niet van het kanonieke of het deuterokanonieke van een bijbelboek de zekerheid van hun geloof afhankelijk achten. Het geldt hier toch niet een louter literarische bijzonderheid, maar een stuk van de geschiedenis der oudste Christelijke kerk. De Apocalypse vertegenwoordigt een richting, die, hoe men ook het onderscheid zoekt uit te wisschen of te verminderen, ontegenzeggelijk een gansch anderen geest ademt dan het 4e evangelie of de brieven van Paulus, en die zelfs naar het gevoelen van velen den laatste meent te moeten bestrijden. Zou nu dit verschijnsel reeds altijd onze opmerking verdienen bij het nasporen van den inwendigen toestand van het oudste Christendom, het behoeft geen betoog, dat het des te meer beteekenis krijgt, wanneer wij hier niet een of anderen weinig bekenden christenleeraar uit dien tijd, maar één van de twaalf apostelen van Christus hooren spreken. Ik meen daarom geen overbodig werk te doen, als ik die vraag op nieuw aan de orde stel, en ik doe dit te liever, omdat ik na een opzettelijk onderzoek daarvan tot de overtuiging gekomen ben, dat hier genoegzame zekerheid te verkrijgen is.

Men ziet, dat ik van de onderstelling uitga, dat de Apocalypse éénen auteur heeft. Het tegendeel heeft onlangs D. Völter in zijn geschrift: *Die Entstehung der Apokalypse*, trachten aan te toonen [1]). Hij kwam daarin tot de slotsom, dat een groot gedeelte van dit boek eerst uit den tijd van Antoninus Pius en nog een ander uit dien van Marcus Aurelius dagteekent. Maar hij heeft mij niet overtuigd, dat het

---

1) Een verslag daarvan heeft Dr. Rovers gegeven in dit tijdschrift, 1882, bl. 617—634, en enkele beweringen van den auteur worden bestreden door Dr. Scholten in zijne *Hist.-crit. bijdragen*, bl. 88 vv.

lichaam van het boek eenige wezenlijke verandering ondergaan heeft. Het zou mij te ver afvoeren, indien ik hier zijn betoog op den voet wilde volgen. Op enkele bijzonderheden zal ik later de aandacht vestigen, en de redenen mededeelen, die mij tot dat oordeel leiden. Om echter die uitspraak nu reeds eenigszins te rechtvaardigen, breng ik thans de twee volgende opmerkingen in het midden. 1°. Völter beweert o. a., dat 19 : 11—21 : 8 ten tijde van Papias nog niet geschreven was, omdat deze het chiliasme slechts uit de traditie gekend zou hebben, maar dan komt hij, daargelaten of dit juist is, in strijd met Justinus, den tijdgenoot van Papias, die in zijn *Dialogus c. Tryph.* (p. 308) bepaald van dat gedeelte der Apocalypse melding maakt, en heeft deze reeds vroeger in zijn 1e Apologie (p. 71) bij het gebruikmaken van Matth. 25 : 41 van satans heirleger gesproken en hem met beroep op de Christelijke schriften „de slang" genoemd, zooals hier en 12 : 9, dat Völter evenzoo in lateren tijd plaatst, geschiedt, dan toonde hij toen ook die pericopen te kennen. En 2°. hij beschouwt plaatsen als 1 : 7 v., 5 : 11—14, 7 : 9—17, 21 : 9—22 : 5 enz. als interpolaties, omdat zij het „monarchianisme" van lateren tijd verraden zouden. Deze bedenking, die ik overigens in het midden laat[1]), verliest reeds veel van haar kracht, als wij opmerken, dat 1 : 7 hoogstwaarschijnlijk reeds aan pseudo-Barnabas (ongeveer het jaar 119) bekend was. Het gebruik toch, dat deze c. 7 van Zach. 12 : 10 maakt, is van dien aard, dat het een navolging van Apoc. 1 : 7 moet geacht worden. Passen beiden de woorden van den profeet op de komst van Christus ten gerichte toe, denken beiden aan een gevoel van schrik en niet van droefheid, schrijven beiden *ὄψεται* of *ὄψονται* in plaats van *ἐμβλέψονται πρός*, en *ἐξεκέντησαν* of *κατακεντήσαντες* naar den Hebr. tekst in plaats van *κατωρχήσαντο* met de Sept., dan is dit laatste vooral een kenmerkende afwijking van deze, die te meer de aandacht verdient, omdat pseudo-Barnabas, die met het Hebreeuwsch onbekend schijnt geweest te zijn, aan dat *steken* zulk een bijzondere beteekenis hecht, dat hij het ook bij het wegjagen van den bok op den verzoendag, die een type van Christus

1) Verg. daarover Scholten, t. a. pl. bl. 91 v.

zou zijn, laatvoorkomen. Men kan dus gerust aannemen, dat hij tot die vernuftspeling aanleiding gevonden heeft in Apoc. 1 : 7, terwijl integendeel deze plaats zelve blijkens haar frissche, ongedwongen houding aan den profeet van het O. V. ontleend moet zijn. Buitendien verdient het opmerking, dat hij aldaar Christus bij zijn komst ten gerichte teekent als τὸν ποδήρη ἔχοντα, evenals Apoc. 1 : 13 geschiedt, ofschoon hij anders met het oog op zijn lijden hieraan een scharlaken kleur geeft, waarvan de Apocalypse zwijgt.

Wij gaan thans tot ons eigenlijk onderwerp over. Twee vragen vereischen dan hier onze aandacht: 1°. wie is de Johannes, die hier sprekend optreedt? en 2°. bestaat er werkelijk bezwaar hem ook voor den auteur van het boek te houden?

De naam Johannes was zeer gewoon, en onder de meer bekende Christenen uit den eersten tijd, die zoo heetten, noemt Papias er een, die tot „de leerlingen des Heeren" had behoord en door hem met den bijnaam van „de presbyter" aangeduid wordt [1]). Maar ofschoon hij bij zijn onderzoek naar hetgeen de mondelinge traditie van Jezus bewaard had, ook van dezen verschillende mededeelingen opteekende, behelzen toch de berichten uit dien tijd niets, wat ons zou doen vermoeden, dat hij een bijzonder belangrijk en algemeen bekend persoon geweest is en zich door zijne gaven of werkzaamheid onderscheidde. Behoorde daarentegen Johannes de zoon van Zebedeüs niet alleen tot de 12 apostelen van Jezus, maar ook tot de drie, die blijkens de oudste evangelieverhalen het meest zijn vertrouwen genoten, dan was het natuurlijk, dat wie aan het hoofd van eenig evangelisch geschrift den naam Johannes las, en hem als een bekend persoon met een ἐγὼ Ἰωάννης zag optreden, terstond aan dezen dacht, en ik meen dan ook, dat wij ons aan geen voorbarig oordeel schuldig maken, wanneer wij dit mede doen, zoolang wij in dat geschrift zelf geen bewijzen vinden van het tegendeel. Zijn dezen soms voorhanden, of wordt die onderstelling veeleer bevestigd?

Johannes noemt zich, de 7 gemeenten in Azië aansprekende,

1) Euseb. *H. E.*, III. 39.

1:9, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ. Waarom niet ook „apostel?" Was het onnoodig, omdat men terstond aan hem dacht, het ware ook ongepast geweest dit zoo op den voorgrond te plaatsen. Waar men optrad met een voorlichting of vermaning, mocht men daaraan kracht willen bijzetten door de herinnering van het gezag, waarmede men sprak, een apocalypticus, die visioenen ging mededeelen, had zich niet te beroepen op hetgeen hij eens van Jezus had gehoord en gezien, maar alleen te zeggen, wat hij thans had geschouwd. Het werd niet geacht eenigermate de vrucht van zijn nadenken te zijn. Hij sprak slechts uit, wat hem „in den geest zijnde" was getoond (1 : 11). Wat Jezus hem nu getuigde aangaande de toekomst, werd in hem de geest der profetie (19 : 10). Hij stond in dat opzicht gelijk met de overige broederen, die deze getuigenis van Jezus hadden, de profeten (vgl. 22 : 9). Genoeg dus, dat men wist, dat hij als de deelgenoot van hun geloof, hun lijden en hunne verwachting hun vertrouwen verdiende. Evenzoo vangt de apocalypse van Esra eenvoudig dus aan, zonder nadere qualificatie van den auteur: „Anno XXX ruinae civitatis eram in Babylone, ego Salathiel, qui et Esdras [1])."

De evangelieverhalen behelzen eenige weinige, maar merkwaardige en sterk sprekende bijzonderheden over Johannes, die ook dan, als hare historische juistheid niet in alles verdedigd mocht kunnen worden, ons toch door haren psychologischen samenhang heenwijzen naar een bepaald karakterbeeld van hem, dat in de oudste Palestijnsche gemeenten leefde. Soortgelijken man nu vinden wij terug in de Apocalypse. Daarbij zou ik echter geen gebruik durven maken van den naam Boanerges, „zonen des donders," dien Jezus hem en zijn broeder Jacobus gegeven heeft (Marc. 3 : 17), omdat het niet waarschijnlijk is, dat Jezus dien naam in ongunstigen zin heeft bedoeld, en hij in gunstigen zin genomen niet dient tot kenschetsing van een auteurschap. Maar zou die in het eerste geval hun gegeven moeten zijn, omdat zij heftige menschen waren, die alles met geweld wilden dwingen, zij komen ons werkelijk in dat licht voor, als zij aan Jezus hun wensch uiten,

1) Verg. Dan. 7: 15, 8: 1, 9: 2, 10: 2, 12: 5.

dat hij de Samaritanen, die hem geen huisvesting wilden verleenen, omdat hij op weg was naar Jeruzalem, door bliksemvuur zou verdelgen, zooals eens Elia gedaan had (Luc. 9 : 54). Dat is de man, die, zoo hij anders ook zachtere snaren doet trillen, toch bij voorkeur profeteert van doodelijke godsgerichten, wraakschalen van Gods toorn, en steeds klimmende weeën, die den dag des Heeren zouden voorafgaan, die zich verlustigt in den diepen val, dien het tyrannieke en heidensche Rome ondervinden zal, en de twee uitnemende getuigen Gods, Mozes en Elia, hunne boetprediking door strafaankondigingen laat bekrachtigen en hunne tegenstanders met vuur verdelgen (11 : 3 vv.) [1]). Zulk een man kan het ook niet dulden, dat men bij streven naar hetzelfde doel verschilt in het oordeel over den weg, dien men daartoe moet inslaan, en als de apocalypticus zich tot de gemeenten richt om ze te vermanen tot hetgeen hij goed acht, dan is zijn oordeel over hetgeen hij in hen meent te moeten afkeuren streng, en kan hij bij volharding daarin hun slechts verderf voorspellen. Maar zoo had zich eens ook Johannes doen kennen, toen hij in de hoop, dat Jezus hun gedrag zou goedkeuren, hem mededeelde, dat hij en zijne medeapostelen iemand, die in Jezus' naam demonen uitwierp, dit verboden hadden, omdat hij, zegt hij, „ons niet volgt (Marc. 9 : 38 v., Luc. 9 : 49 v.)." Ook al was het toch, dat dit niet op een bijzonder geval doelt, waarop ik later terugkom, er blijkt in het algemeen dit uit, dat zij alleen zulken konden goedkeuren, die hen volgden, dat is niet, zulken die tot hun gezelschap behoorden, maar wie in leer en richting met hen instemden. Dat dit toch de bedoeling is, blijkt uit het antwoord van Jezus, die hen bestraft, met de verklaring, dat wie in zijnen naam arbeidde, ook toonde met hem te willen medewerken en daarin niet mocht worden verhinderd. En hing nu die gewelddadigheid in het bevorderen van het godsrijk en dat heftig ijveren tegen zulken, die daarin een anderen weg meenden te moeten volgen, nauw samen met een zinnelijke opvatting van zijn aard en zijn heil, het verwondert ons dan ook niet, dat hij eens met zijn broeder tot Jezus de bede richtte om hun, met voorbijgang der overigen,

1) Vgl. Mal. 3 : 4—6, Matth. 17 : 1 vv.

bij de luistervolle stichting van zijn rijk de hoogste plaatsen daarin aan te wijzen (Matth. 20 : 20 vv., Marc. 10 : 35 vv.), maar wij vinden dan ook dien man terug in den apocalypticus, als hij de heerlijkheden van het aanstaand godsrijk in schrille, zinnelijke beelden teekent, en dit als prijs der overwinning in den strijd tegen leugen en geweld den zwakken voorstelt, dat zij met Christus de heidenen zullen weiden met een ijzeren schepter en ze verbrijzelen als pottebakkersvaten (2 : 26 v.). Zeker waren nu de opgenoemde karaktertrekken niet aan Johannes alleen eigen, zoodat men daaruit de gevolgtrekking zou mogen maken, dat niemand anders dan hij de Apocalypse heeft kunnen schrijven. Zij waren in zekeren zin kenmerken van dien tijd. Maar kwamen zij bij hem blijkens de evangelieverhalen meer uit dan bij menig ander, wij hebben dan ook volle recht, nu de Apocalypse zich als een geschrift van hem voordoet, om daarin de staving hiervan te vinden en ze voor een eigenaardige geestesvrucht van dien apostel te houden.

Wanneer wij hierin juist oordeelen, dan ligt daarin ook reeds een grond, waarom wij ons overtuigd mogen houden, dat dit geschrift van Johannes zelven is, en dat niet een ander hem sprekende invoert. Draagt het toch zoozeer het karakter van Johannes, dat men er hem in herkent, dan zou er een zeer groote kunst toe noodig geweest zijn om er dit zoo in uit te drukken, en al is dit niet onmogelijk te noemen, waarschijnlijk was het zeker niet. Ook pleit het voor het auteurschap van Johannes, dat, daar hij destijds, in 69, waarschijnlijk nog in leven was, niemand licht toen op zijn naam zulk een geschrift zou hebben durven verspreiden. En letten wij eindelijk op de taal van dit boek, die een zeer sterk Hebreeuwsch karakter draagt en niet zelden zelfs de eerste regelen der woordvoeging verwaarloost, dan zoeken wij ook natuurlijk den auteur eer in Palestina dan in een middelpunt der Grieksche beschaving. — Men brengt er echter ook bedenkingen tegen in, die verdienen gehoord en overwogen te worden. Men wijst namelijk op 1 : 1—3, waar een ander spreekt dan in het vervolg, op 18 : 20, waaruit blijken zou, dat de apostelen reeds gestorven waren, toen dit boek geschreven werd, op 21 : 14, waar van de twaalf apostelen gewaagd wordt, zooals niemand

gedaan zou hebben, die zelf apostel was [1]), op den weinig vertrouwelijken toon, waarop de auteur aan de gemeenten schrijft, op de kennis en de kunstvaardigheid, waarvan dit boek getuigt, die zoo groot zouden zijn, dat zij bezwaarlijk in een Galileeschen visscher gevonden konden worden, en eindelijk op de Christologie van het boek, die van zulk een aard zou zijn, dat zij zich kwalijk denken laat in een leerling van Jezus zelven [2]).

Het valt niet te ontkennen, dat de aanhef van dit boek 1 : 1—3 een vreemd voorkomen heeft. Men ziet niet in, waartoe die noodig is, daar de inhoud van het boek duidelijk genoeg blijkt, als men het leest. Men vraagt te vergeefs naar de reden, waarom de auteur hier van zich in den 3en en later in den 1en persoon spreekt. Er is ook een ongelijkmatigheid in, dat hier het overbrengen der openbaring aan een engel wordt toegeschreven, want, ofschoon er verscheidene stemmen, ook van engelen, tot Johannes komen om hem wat hij aanschouwt te verklaren, er is geen bepaalde engel Gods mede belast, zooals men hier licht uit het *διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ* zou opmaken, en de eerste, die tot hem spreekt en al die gezichten en openbaringen inleidt, is Jezus zelf (vs. 17). Daarom komt het gevoelen van sommigen mij zeer aannemelijk voor, dat deze 3 eerste verzen een opschrift zijn, dat een latere hand boven het boek geplaatst heeft, terwijl ik vermoed, dat dit geschied is, toen het onder de openbare kerkelijke lectuur opgenomen werd, en dus waarschijnlijk reeds spoedig, daar apocalyptische geschriften destijds zeer hoog gewaardeerd werden, zoo zelfs, dat een woord van de zuiver Joodsche Esra-apocalypse van het jaar 97 reeds een 20tal jaren later door pseudo-Barnabas (c. 12) als een godspraak aangehaald werd. Van daar dan ook, dat er van het voorlezen daarvan gesproken wordt. Of kan men aannemen, dat de auteur het daartoe bepaald bestemd heeft? Het was een soort van inleiding, waarin de gemeente opmerkzaam gemaakt werd op het groote gewicht van hetgeen zij nu ging hooren. En evenzoo is,

1) Zie deze en andere bedenkingen bij Düsterdieck (Meyer's *Komm. über das N. T.*, 16e Abth., 3e Aufl.), S. 68.

2) Zie Scholten, *De Apostel Johannes in Klein-Azië*, in *Theol. Tijdschrift*, 1871, bl. 602 v.

naar mijn oordeel, het slot 22: 6—21 of 6—20 later aan dit boek toegevoegd om den ontvangen indruk te versterken. Ook hier speelt het boek als zoodanig en het aanhooren daarvan een groote rol. Ofschoon elders Johannes geacht wordt nog te moeten opschrijven, wat hem nu getoond wordt, gewaagt hier Jezus vs. 7 van dit boek als reeds bestaande, en de engel vs 9 zelfs van hen, die „de woorden van dit boek" in acht nemen. Het wordt blijkbaar reeds met eerbiedigen schroom ter hand genomen en met onschendbare, heilige schriften gelijk gesteld (vs. 18, 19)[1]). Zooals in den proloog (1 : 1), is een engel de tusschenpersoon, door wien Johannes zijne openbaring ontvangt, doch nu eens de engel van God (vs. 6), en dan weer die van Jezus (vs. 16). De getuigenissen, verzekeringen en vermaningen, die dit stuk bevat, zijn grootendeels herhalingen van het vroeger gezegde, en volgen elkander zonder bepaalde orde op. De sprekers wisselen telkens af. En is het reeds vreemd den engel, die aan Johannes het gezicht verklaart, van zich zelven te hooren spreken als van „den engel Gods (vs. 6)," er is ook moeilijk reden van te geven, hoe Johannes er toe kwam om voor zijne voeten neder te vallen, nadat reeds vroeger een engel hem dit nadrukkelijk verboden had (19 : 10), en opmerkelijk, dat deze die eer bijna met dezelfde woorden afwijst, terwijl hetgeen hij er bijvoegt in zijn tijd niet past. Ook Völter ziet deze stukken aan voor toevoegsels van de laatste hand, ofschoon hij het ontstaan anders verklaart. Intusschen, al was de proloog authentiek, dan nog mocht men dien een overbodig opschrift noemen, maar zou ik er geen voldoenden grond in vinden, om dit boek aan een anderen auteur toe te schrijven dan die zich noemt. Wat er verder volgt, is toch niet een verslag van hetgeen dezen te beurt is gevallen, maar hij treedt zelf op met een briefvorm, zooals die aan Paulus gewoon geweest was, om overeenkomstig het van den Heer ontvangen bevel

---

1) Reeds Luther trof de wijze, waarop hier de auteur van zijn eigen boek sprak, en het behoorde onder hetgeen voor hem den apostolischen oorsprong daarvan bedenkelijk maakte. „Darzu," — schrijft hij in zijn „Vorrede zur Off. Joh." van 1522 — „dünkt mich das allzuviel seyn, dass er hart solch sein eigen Buch, mehr denn keine andere heilige Bücher thun, da viel mehr an gelegen ist, befiehlet und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun, u. s. w."

te getuigen wat hij zelf gezien en gehoord heeft (vs. 19), en hij blijft het geheele boek door aan het woord, ook als hij hier en daar een verklaring van eenig raadsel of een vermaning invoegt, zonder dat men ooit op het vermoeden komt, dat een ander dit alles mededeelt [1]).

Van niet meer gewicht komt mij een beroep op 18 : 20 voor, want ik begrijp niet, hoe men hier een spoor kan vinden, dat de apostelen destijds gestorven waren. De ἅγιοι en de προφῆται worden met hen in éénen adem genoemd [2]). Waren die dan ook gestorven? Rome was gevallen en had daarmede haar gerechte loon ontvangen voor hare tyrannie en bloeddorstigheid. Zouden alleen de dooden stof hebben zich daarover te verblijden, en niet ook de levenden, die mede onder dat geweld gezucht hadden, al waren zij niet ter dood gebracht, er een handhaving hunner zaak door God in mogen zien? En wordt hier eerst de hemel opgeroepen om te juichen, en dan de heiligen, de apostelen en de profeten, dus de Christenen op aarde, dan vind ik juist in die tegenstelling een bewijs, dat wij bij „de apostelen" niet aan afgestorvenen denken mogen.

Maar geen apostel, zoo gaat men voort, zou ook zoo objectief over de 12 apostelen hebben kunnen spreken, als 21 : 14 geschiedt! Dat kon slechts een auteur doen, die er zelf niet toe behoorde. Ik begrijp niet, waarom niet. Zeker is de wijze, waarop de auteur van 2 Petr. 3 : 2 van de apostelen spreekt, van dien aard, als een apostel zelf het niet had kunnen doen, en de opzettelijke vermelding van de apostelen als den grondslag van den Christelijken tempel, die Efez. 2 : 20 voorkomt, pleit des te meer tegen den apostolischen oorsprong van dien brief, nu de auteur 3 : 5 hen op nieuw zonder voldoende reden zoo sterk op den voorgrond dringt, maar de plaats in de Apocalypse staat daarmede niet gelijk. Vooreerst neme men in aanmerking, dat het hier een visioen geldt, hetwelk hem getoond wordt en dus objectief tegenover hem staat, en dat hij zelf het eigenlijk niet is, die spreekt, maar

1) De vrome verzuchting 16 : 15 schijnt een lateren oorsprong te verraden.

2) Het is misschien niet overbodig te herinneren, dat οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι de ware lezing is.

een engel, die hem „de vrouw des lams, de heilige stad Jeruzalem, die van den hemel nederdaalt," beschrijft. Niet hij maakt dus van apostelen gewag, als ware het een kring, waartoe hij niet zou behooren, maar de engel. Maar buitendien had hij het eerste gerust kunnen doen, omdat die vermelding van de apostelen hem voor zijne lezers zeer noodig scheen. Het was niet om bot te vieren aan zijn dichterlijke verbeelding, dat hij het hemelsche Jeruzalem ging afschilderen, maar omdat zijne lezers er behoefte aan hadden het te aanschouwen, want het was het beeld van het ware Christendom, dat hij hun voor oogen wilde stellen om hen te wapenen tegen zulken, die het naar zijn oordeel miskenden of bedierven, en tot dat Christendom behoorde het noodzakelijk, dat het *rustte* op de prediking van de twaalf apostelen „des lams," d. i. van hen, die door Jezus zelven waren uitverkoren en gezonden. Wij komen daarop later terug. Alleen wijs ik nu nog op soortgelijke plaatsen, als b. v. Hos. 6 : 5, waar *de profeet* Jahve sprekende invoert: „daarom sla ik hen *door de profeten*," t. w. omdat die zijne oordeelen aankondigen [1]), Jerem. 35 : 15, enz.

Een andere bedenking tegen den apostolischen oorsprong der Apocalypse is deze, dat er, bepaald in de zeven brieven, geen vertrouwelijke toon heerscht, zooals men dien verwacht zou hebben van een man, die aan geliefde gemeenten schreef. Maar wie bewijst het, dat er vroeger eenige nauwe betrekking tusschen Johannes en de gemeenten van Klein-Azië bestaan had? Oude kerkelijke schrijvers verhalen zeker allerlei van hetgeen hij daar gedaan heeft, maar daargelaten, of zij daarvoor een anderen grond hadden dan het bestaan van deze Apocalypse, niemand heeft iets gemeld van hetgeen hij vóór het schrijven daarvan onder die gemeenten gearbeid had. Wat hij haar onder het oog brengt, geeft ons dan ook geen recht om aan te nemen, dat hij nader met haar bekend geworden was dan door geruchten, zooals die licht uit de druk bezochte westkust van Azië overal heen konden doordringen, en misschien ook door een bezoek, dat hij haar gebracht had. Slechts

---

1) Zie Simson, o. d. pl. Ook al meende men met Hitzig de woorden te moeten verklaren: „daarom sla ik onder de profeten," zou de vergelijking van kracht blijven.

enkele feiten zijn het, die hij vermeldt, een paar personen, die allen bekend waren, en overigens zijn het algemeene karakterteekeningen. Aan de vraag, of de auteur apostel en wel Johannes geweest is, doet dit eigenlijk niets af. Ieder ander, die persoonlijk met die gemeenten verbonden geweest was, had er inniger en vertrouwelijker aan kunnen schrijven. Maar nu leggen wij hierop zelfs nadruk, dat er blijkbaar zulk een verkeer tusschen Johannes en haar vroeger niet had bestaan.

Een andere bedenking tegen den apostolischen oorsprong der Apocalypse heeft men ontleend aan den persoon van Johannes. Wij weten, dat hij visscher was geweest, en al behoorde hij tot een welvarend gezin (Marc. 1 : 20), hij was toch bij een bedrijf opgevoed, dat geen aanleiding tot bijzondere geestbeschaving aanbood. Daarvoor was het buitendien niet gunstig, dat hij als Galileër slechts zelden in aanraking kwam met Jeruzalem, waar tal van mannen waren, die zich op geleerdheid en wetskennis toeleiden. Daarom kon men hem en Petrus *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* noemen (Hand. 4 : 13). Is het nu waarschijnlijk, vraagt men, dat die man een boek als de Apocalypse geschreven heeft? Het was de tijd van de apocalypsen, en sedert het boek Daniël in de 2e eeuw vóór Christus de rij daarvan opende, waren er heel wat gemaakt en verspreid. Maar van die allen, die wij nog daarvan kennen, en dat zijn er niet weinige, is er geen, die in de verte bij die van Johannes haalt, in grootschheid van gedachte, in kunstig uitwerken van het plan, in rijkdom van beelden, in warmte van gemoed bij een gloeienden ijver, in schilderachtigheid van teekening. Zou er, kon men met de Nazaretaners vragen, daarvoor uit het visschersvolk van Galilea wat goeds hebben kunnen komen? Ik voor mij zie niet in, dat wij eenigszins verhinderd worden dit aan te nemen. Het meeste van hetgeen daar opgenoemd is, was geen zaak van geleerdheid, maar van aanleg en van hart, en die kon even goed in Galilea en onder de arbeidende klasse gevonden worden als te Jeruzalem onder de mannen der wetenschap. Wij denken b. v. aan Amos, den herder van Thekoa, bovenal aan Jezus, den timmerman van Nazaret [1]). Men zou zelfs van oordeel kunnen zijn, dat

1) Uit de nieuwere geschiedenis herinner ik o. a. den ketellapper John Bunyan en den schoenmaker Jakob Böhme.

zulk een aanleg zich hier beter en natuurlijker ontwikkelen zou dan te Jeruzalem. Buitendien neme men in aanmerking, dat de geleerdheid tot het schrijven van de Apocalypse vereischt zich hoofdzakelijk bepaalde tot kennis van de heilige schriften, die overal in de synagogen voorgelezen werden, en dat de rabbijnsche schriftverklaringen en vernuftspelingen in allerlei kringen bekend en geliefd waren. En eindelijk vergete men niet, dat toen Johannes de Apocalypse schreef, er reeds 30 tot 40 jaren verloopen waren, dat hij het visscherswerk had laten varen. Hij had zich sedert te Jeruzalem opgehouden of Palestina doorreisd met de prediking van het Messiasrijk Was ook voor hem alles wat zijn volk in dien tijd trof en nog meer wat het dreigde, in nauw verband blijven staan met de zaak van den dienst van God, waaraan zijn hart gehecht en zijn leven gewijd was, hij had zich dan ook telkens op nieuw gedrongen gevoeld om de teekenen des tijds te onderzoeken, ten einde de toekomst uit te vorschen. De kleine apocalypse, die Matth. 24 : 4—35 bewaard is[1]), toont ons, hoe licht destijds de geest deze richting volgde. Ligt er dus niets onmogelijks of zelfs vreemds in, dat een man als Johannes de Apocalypse geschreven heeft, er kan ook bij de gedachte, dat zij gedurende de regeering van Galba tusschen Aug[s] 68 en Jan[i] 69 vervaardigd is, zooals men thans op goede gronden stelt. geen ernstig bezwaar in gelegen zijn, dat zij binnen zulk een kort tijdsverloop ontworpen en voleindigd is, daar de hoofddenkbeelden reeds lang de kring waren, waarin zijn geest leefde.

Nog ééne bedenking blijft er over. „De apotheose van Jezus, die als de verheerlijkte Messias en als troongenoot van God het lot der volken bestuurt," ware, luidt het bij Scholten[2]), „te sterk, om haar te kunnen toeschrijven aan een tijdgenoot en leerling van Jezus." Maar is het eerste bezwaar niet

1) Wat er volgt Matth. 24 : 36—25 . 46 is blijkbaar van later dagteekening, toen men aan den invloed, dien het χρονίζει ὁ κύριος begon te oefenen (24 : 48, 25 : 5, 19), te gemoet moest komen, en er reeds niet weinige belijders van Jezus gevonden werden, die zich onverschillig toonden voor het lijden hunner vervolgde broeders (25 :41 vv.).

2) *Theol. Tijdschrift*, t. a. pl.

wel vol te houden bij de gedachte aan den datum van het jaar 69, dien de Apocalypse toch blijft dragen, al ware zij van een anderen auteur, en met het oog op Paulus, die hoe hij anders ook de Messiasidee heeft gespiritualiseerd, toch het βασιλεύειν van Christus zeker wel niet zuiver spirituëel heeft opgevat (1 Kor. 15 : 24 vv., vgl. 8 : 6), ook de leerling had toch volgens het bericht van de evangelisten (Marc. 10 : 39, Matth. 20 : 23) Jezus het zitten aan zijne rechter en aan zijne linkerzijde zelf niet als iets ongerijmds hooren verwerpen. En wijst hij nu op het groote onderscheid tusschen „het beeld van den Joodsch-theokratischen Messias" van de Apocalypse en dat van „den zachtmoedigen en liefdevollen leeraar van Nazareth," dien Johannes gekend had, dan meen ik, zonder nu nader te treden in de groote vraag over het werkelijke beeld van den historischen Jezus, te kunnen volstaan met de opmerking, dat de Messianiteit, die de apostelen hem toegekend hebben, in allen gevalle een voorstelling in zich sloot van eenige supranatureele macht en uiterlijke heerschappij, en dat, zoo ooit de herinnering van het voorledene bij ons gewijzigd kan worden door de innerlijke verandering, die wij zelven sedert ondergaan hebben, dit vooral bij de apostelen licht kon geschieden, nu door den fellen tegenstand van Joden en heidenen de zegepraal van het geloof in Christus onmogelijk scheen te worden zonder zulk een supranatureele tusschenkomst van hem, die van zelf supranatureele eigenschappen deed onderstellen. Was er toch op het wettelijke standpunt als dat der Apocalypse zeer weinig plaats voor de erkenning van het πνεῦμα als het levenwekkend, immanente beginsel in de gemeente, en werd de strijd op aarde om het hoogste heil van zelf een weerspiegeling van een strijd om de heerschappij tusschen demonische en hemelsche machten in hooger sfeer (Apoc. 12 : 7 vv.), dan lag het ook voor de hand, dat de Christus als de uitvoerder van Gods raad de *deus ex machina* werd, die er de eindbeslissing aan gaf (19 : 11 vv.). Zeker had de ervaring van vroegere jaren dat den ziener niet geleerd. Maar waar zijne phantasie zich in theokratische overdrijvingen vermeiend het historische Israël als een hemelsch wezen door de zon omhuld, boven de maan verheven en met sterren getooid aanschouwde (12 : 1), daar kon

zij ook den grooten zoon en heer van Israël zonder bezwaar een hemelsche macht toeschrijven.

Indien hetgeen ik in het midden gebracht heb, juist is, dan meen ik, dat wij zonder bedenken van Johannes den zoon van Zebedeüs, één der 12 apostelen van Jezus spreken kunnen als van den auteur der Apocalypse. Om nu echter de beteekenis daarvan recht te waardeeren, moeten wij nog twee vragen onderzoeken, t. w., waar hij deze gezichten heeft gehad, en wat hij met dit geschrift heeft beoogd.

Wij lezen 1:9: ἐγὼ Ἰωάννης . . . ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Ἐγενόμην ἐν πνεύματι κτἑ. Nu rijst de vraag in ons op: hoe kwam Johannes op Patmos? Verschillende antwoorden zijn daarop gegeven. Het oudste en dat eeuwen lang zonder verder nadenken voor ontwijfelbaar gegolden heeft, luidt, dat hij door Domitianus op dat eiland gebannen was. Ware dit juist, dan zouden de woorden διὰ τὸν λόγον κτἑ. beteekenen: „wegens het woord van God" enz., d. i. omdat hij het woord van God verkondigd had, en geeft in dit boek ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ te kennen: de verklaring, die Jezus als ὁ μάρτυς ὁ πιστός (vs. 5) aangaande den raad van God afgelegd en medegedeeld heeft, dan vloeit dit van zelf met „het woord van God" samen. Er zullen echter thans weinigen meer zijn, die dit gevoelen omhelzen. In een boek, dat de wraak des hemels over de vervolgingen, die de Christenen lijden moesten, zoo dikwijls inroept, zou de auteur zich wel niet met een eenvoudig ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ vergenoegd hebben, indien de belijdenis van zijn geloof hem het verblijf op die plaats berokkend had. Maar, wat meer zegt, die geheele verklaring is niets dan een gevolg van de verkeerde berekening der tijdsopgave, die wij 17:9 vv. vinden, in vereeniging met het bericht van Eusebius (III: 18), dat Domitianus de Christenen vervolgd heeft. Is zij daarom verlaten, toen men dit inzag, men meende dan den zin dier woorden beter te treffen, als men er de reden in las, waarom Johannes zich naar Patmos begeven had, t. w. om er het woord Gods te verkondigen. Doch ook dit kan het rechte niet zijn. Hij had dan in plaats van het verbum neutrum ἐγενόμην te gebruiken wel bepaalder van een heenreizen naar Patmos gesproken.(?)En nemen wij daarbij in aanmerking, dat dit rots-

achtig en onvruchtbaar eiland slechts een schrale bevolking gehad heeft, dan zou het ook billijk verwondering verwekken, dat Johannes nu dit juist tot zijn arbeidsveld gekozen had. Was hij dus niet op Patmos om er wat te brengen, zijn doel was dan er wat te ontvangen, en dat dit de strekking is van de woorden διὰ τὸν λόγον κτέ., blijkt uit het volgende, waar nu verhaald wordt, dat dit werkelijk ook heeft plaats gehad, als hij voortgaat: ἐγενόμην ἐν πνεύματι.. καὶ ἤκουσα φωνὴν κτέ. Zooals namelijk in Palestina hier en daar op de heirwegen, waar licht vijandige naburen invielen, op hooge plaatsen zich wachttorens bevonden, waar het naderend gevaar spoedig werd opgemerkt, zoo waren de Israëlieten gewoon ook de profeten wachters te noemen, omdat zij Gods oordeelen ontdekkende ook het volk moesten waarschuwen. En werkelijk hadden ook, naar het schijnt, sommige profeten een of andere verheven plaats, waar zij bij voorkeur verwijlden, en waar hun blik door niets beneveld zich lichter verhief tot de onzienlijke wereld (Hab. 2:1)[1]. Tot zulk een plaats was Patmos bij uitnemendheid geschikt. Terrasvormig opstijgend en door geen bosschen bedekt bood het een vrij uitzicht aan over de wijde zee, terwijl ginds de volkrijke kust van Azië, die de grens uitmaakte van twee werelddeelen en op beiden zulk een machtigen invloed oefende, zich voor het oog uitbreidde en van zelf tot dieper indringen in de toekomst der wereld uitlokte. En was dit reeds het geval op staatkundig gebied, niet minder gevoelde de Christen zich derwaarts heengetrokken. Door den arbeid van vele evangeliebođen waren er vele en belangrijke gemeenten ontstaan, en geen tegenstand en vervolging was nog bij machte geweest ze te verwoesten. Boven allen onderscheidden zich Efeze, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia en Laodicea. Zij lagen daar nagenoeg in een wijden kring. Men kon ze een sterrenkrans noemen, die de verhoogde Heer in de hand hield, helschijnende lichters, in wier midden hij zich bewoog. In haar spiegelde zich het leven der gemeente van Azië af. Van haar moest er kracht uitgaan naar rondom. Waar werd de geest van den ziener lichter op-

1) A. Knobel, *Der Prophetismus der Hebr*, B. I, S. 108 f., en Hitzig op Hab. 2:1.

gewekt om zich in de toekomst van het godsrijk te verdiepen, dan als zijn oog op haar geslagen was?

Zal niemand ontkennen, dat Patmos zich eigenaardig leende voor het ontstaan eener apocalypse, die in de eerste plaats voor deze gemeenten bestemd was, de vraag rijst echter in ons op, of nu Johannes bedoeld heeft, dat hij werkelijk naar Patmos gegaan is, opdat hij er die openbaring zou ontvangen, dan of hij in zijne verbeelding Patmos alleen met die openbaring verbonden heeft, omdat het daaraan het beste paste. Bij de beantwoording daarvan merke men wel op, dat hij niet zegt, dat hij daar dit boek geschreven, maar alleen, dat hij er die stemmen gehoord en die visioenen geschouwd heeft, en zelfs, dat, als hij aan het ontvangen gebod gehoor gevende ze opschrijft, hij daarbij mededeelt wat hij zag, toen hij op het eiland *was*, en dus geacht wil worden dit eerst na het verlaten daarvan gedaan te hebben. Hij zelf wil dus niet aan een literarischen arbeid, die de vrucht van zijn overpeinzing geweest was, hebben gedacht. Wat hij neerschrijft, heeft hij gehoord en gezien. Maar kunnen wij dit aannemen? Het geldt hier niet louter gedachten, gemoedsaandoeningen, verwachtingen, maar een kunstig architectonisch geheel, een wereld-drama met zijn verwikkelingen en ontknoopingen, een reeks van toespelingen en verwerkingen van woorden en beelden aan de oude profeten ontleend, schilderingen van toestanden, die alleen een symbolische beteekenis hebben maar voor geen voorstelling vatbaar zijn, raadsels, zooals de rabbijnsche uitlegkunst dier dagen beminde, engelenstemmen tot den ziener gericht hier en daar afgebroken door opmerkingen, verklaringen en gemoedsuitingen van den ziener zelven. Zijn dat alles, vragen wij, eenvoudig afdruksels van den indruk, dien de goddelijke waarheid op het gemoed van den vrome heeft teweeggebracht, of voortbrengsels, zij het dan door vroomheid van gemoed gericht en geheiligd, maar toch voortbrengsels van menschelijke, en bepaald Oostersche phantasie, van esthetische kunstvaardigheid, van welbewust nadenken en wetenschap, van machtig vertrouwen op de heerlijke toekomst van hetgeen het geloof voor waar erkende [1])? Het antwoord schijnt

1) Wat Kuenen (*De profeten onder Israël*, dl. I. bl. 79 vv.) schrijft over de zelfbewustheid der Israelietische profeten, is geheel van toepassing op de Apocalypse

ons niet twijfelachtig. De Apocalypse is niets anders dan een literarische fictie. Maar zegt hij nu in den aanvang, dat hij dit alles niet nedergeschreven maar slechts gezien heeft op Patmos, terwijl hij toch van tijd tot tijd het bevel ontvangt om iets al of niet op te teekenen onder hetgeen hij bezig is te schrijven (10 : 4, 14 : 13, 19 : 9, 21 : 5), zoodat dus werkelijk het een met het ander samengegaan moet hebben, dan ligt het voor de hand, dat ook dit verblijf van hem op dat eiland tot die fictie behoort, en door hem is ondersteld, omdat daar die openbaring hem het eigenaardigste scheen. En duidt hij dit zelf niet stilzwijgend aan, als hij niet schrijft, dat hij daartoe naar Patmos gekomen was, maar eenvoudig zich zelven daar plaatst, zonder meer? Evenzoo doet de auteur van Daniël, als hij spreekt van een gezicht, dat hij had toen hij te Susan was (8 : 2), en van een ander, dat hem te beurt viel aan de Hiddekel (10 : 4).

Waar Johannes werkelijk zijne Apocalypse geschreven heeft, is niet met zekerheid te bepalen. Wat hij van Rome zegt, geeft geen recht te vermoeden, dat hij het daar gedaan heeft, want hij kon die groote feiten zeer goed weten zonder dat hij er ooggetuige van geweest was [1]), en de traditie gewaagt ook van geen verblijf van hem in de wereldstad. Ook de kennis van den toestand der gemeenten in Klein-Azië, die hij aan den dag legt, kon hij even goed in Palestina opdoen. De groote feesten brachten daar jaarlijks Joden uit alle deelen van het Romeinsche rijk [2]). Wijst zijn taal naar Palestina heen, en blijft Palestina en de heilige stad altijd op den voorgrond staan in zijn tafereel, wij denken hem ons dan ook het natuurlijkst daar, als hij de dingen, die komen zullen, beschrijft. En draagt de Mattheus-apocalypse een kennelijk Palestijnsch karakter, het ligt dan ook voor de hand deze, die daarmede zoo nauw verwant is, op denzelfden bodem te doen ontstaan.

Maar waarom brengt hij ons dan in de verbeelding naar

van Johannes. Hij was één hunner. De visioenen, die hij zegt gehad te hebben, moeten dus evenzoo verklaard worden, als die zij zich toeschreven.

1) Vgl. Scholten, *Bijdr.*, bl. 88.

2) Hand. 21 : 27.

Patmos? Patmos mocht een eigenaardige wachttoren zijn voor den ziener, die op de westkust van Azië een profetischen blik sloeg, maar waarom koos hij juist dit veld? Was het louter te doen om een geschikten aanloop voor eschatologische bespiegelingen, dan boden de gemeenten van Judea of van Galilea een niet minder geschikte stof daarvoor aan. Hieruit blijkt, dat dus die brieven aan de gemeenten van Azië meer dan een aanloop of een toewijding zijn. Zij zijn hoofdzaak. Wel heeft hij niet alleen de zeven gemeenten in het oog. Er waren in die streken nog meer steden, o. a. Kolosse en Hierapolis, die een Christelijke gemeente bezaten, en er is geen reden, waarom hij dezen zou hebben willen uitsluiten. Het getal 7 heeft een symbolische beteekenis. Het is een heilig geheel. Als hij dan ook 1 : 4 aan zijn boek het opschrift geeft: *ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ*, alsof er geene andere waren, dan is het, omdat hij in deze de overigen mede toespreekt. Daarom eindigt hij ook elken brief met de vermaning: „Wie ooren heeft hoore, wat de geest tot de gemeenten zegt!" en wil hij, dat al de gemeenten het strafgericht der Nikolaïeten van Thyatira ter harte nemen (2 : 22) [1]. Maar al kon hij nu natuurlijk slechts wenschen, dat alle geloovigen waar ter wereld ook zijn boek lazen, het waren dan toch vooral die gemeenten van Azië's westkust, in wier behoeften hij daarmede meende te voorzien, want het was geen ijdele begeerte om zich in de toekomst te verdiepen, die hem dreef, maar haar belang, want haar toestand kwam hem in meer dan één opzicht zorgwekkend voor, en hij hoopte haar op deze wijze op den rechten weg terug te brengen of dien met meer vastheid te doen bewandelen, opdat de overwinning in den strijd des geloofs haar niet zou ontgaan [2].

---

1) Indien het slot van het boek authentiek is, geeft Johannes dit ook 22 : 16 te kennen. Verg. ook vs. 18.

2) Dit doel van Johannes met zijne zeven brieven wordt miskend door Völter, die ze eerst onder Marcus Aurelius aan dit boek laat toevoegen. Zijne opvatting, dat er de Montanisten in bestreden zouden zijn, is volstrekt onaannemelijk. Die puriteinen waren geheel het tegenovergestelde van hetgeen Johannes van de Nikolaïeten beweert. Legt hij dezen afgodenoffer eten en hoereeren ten laste, volgens genen sloten juist ontucht en afgoderij den schuldige onherroepelijk van de kerk uit. En een bestrijding van het pseudoprofetisme in het algemeen, die deze geleerde hier vindt (S. 14 f), zou al zeer weinig gebaat hebben, indien het thans geheel andere

En dit was van des te hooger belang, omdat die gemeenten zulk een groote roeping te vervullen hadden. Men heeft meermalen gevraagd, wie die engelen dezer gemeenten waren en waarom de brieven aan hen gericht worden, en die vraag is verschillend beantwoord, en zelfs wel onoplosbaar genoemd. Naar het mij dunkt, zonder reden. Zeker is niets meer in strijd niet alleen met de geschiedenis maar ook met den geest van dit boek, dan ze voor plaatselijke kerkelijke hoofden dier gemeenten te houden, en zou het in dat geval zeer onbillijk geweest zijn, dat zij nu de bestraffing, die de gemeenten verdienden, ontvingen, alsof zij daarvoor aansprakelijk waren. Evenmin kan Johannes aan een beschermengel gedacht hebben, want het ware ongerijmd hem aan een werkelijken engel een brief te laten schrijven. Ook is het weer niet voldoende te zeggen, dat de engelen den gemeenschapsgeest der gemeenten vertegenwoordigen, daar zoo van beider onderscheiding in de verschillende symbolen van sterren en luchters (1 : 20) geen rekenschap gegeven wordt. Het ware in een boek als dit, waar alles gepersonifiëerd wordt of ten minste een zichtbaren en tastbaren vorm krijgt, een anomalie geweest, als de gemeenten, waaraan Johannes schrijven moest, eenvoudig weg als plaatselijke vereenigingen van Christenen werden opgevat. Men moet het aanstonds voelen, welk een beteekenis zij in het godsrijk hebben en welk een roeping haar gegeven is. Welnu! men wete dan, dat zij luchters zijn, in wier midden de Heer wandelt, omdat zij haar licht en haar plaats in den tempel Gods aan hem te danken hebben, maar ook, dat zij sterren zijn, die hij in de hand houdt, omdat zij als engelen zich dienaren Gods moeten betoonen, die hun licht laten schijnen voor de menschen (Matth. 5 : 14—16). Dat is in den geest van dit boek. Was de Israëliet geneigd zich de sterren door de engelen bewoond te denken, de vereeniging van die twee voorstellingen lag dan voor de hand, maar evenzoo stemde het daarmede overeen, als de bestemming der gemeente in dat

---

trekken vertoond had dan eertijds bij Bileam. Verg. Rovers, t. a. pl., bl. 631. Indien nu de zeven brieven van later dagteekening zijn, dan heeft het adres aan „de zeven gemeenten in Azië (1 : 4)," dat Völter evenwel voor oorspronkelijk houdt, geen zin meer, daar er in Azië meer waren, en dus de gemeenten, die de auteur bedoelde, ook genoemd moesten worden.

licht werd geplaatst. Het zijn engelen, die de winden vasthouden en op Gods bevel loslaten (7 : 1), engelen, die de wacht betrekken aan den Euphraat en aan de vijandelijke volken van de overzijde den overtocht eerst dan verleenen, als God het gebiedt (9 : 14 v.), een engel, die Gods toorn ten uitvoer brengt (14 : 19), en een engel aan een ster gelijk, die den sleutel heeft van den afgrond (9 : 1 v.), om er in te werpen wie God heeft overwonnen (20 : 1 v.). Maar zulke sterren, die de Heer in de hand houdt (κρατεῖ) als werktuigen, waarvan hij zich bedient [1]), zulke engelen, die niet hooger te schatten zijn dan als σύνδουλοι van Christelijke profeten (19 : 10), moeten de gemeenten zich dan ook betoonen, zullen zij als de lijfwacht van Christus met hem heerschen over de heidenen (2 : 26, 3 : 4).

Er is in het O. V. geen boek, waarmede de Apocalypse meer overeenkomst heeft dan het boek Daniël. In vorm, beelden en uitdrukkingen toont zij den sterksten familietrek. Maar de diepste grond daarvan ligt daarin, dat er dezelfde geest in heerscht, en de auteurs hetzelfde doel hebben. Ook die van Daniël wordt niet geleid door eschatologische waanwijsheid of nieuwsgierigheid, maar hij wil zijn volk wapenen tegen de macht van het heidendom. Wat het daarvan te vreezen heeft, had Antiochus Epiphanes getoond. Het moest zich bereiden voor nog heviger strijd. De zegepraal zou niet achterblijven. De heerschappij toch was voor het echte Israël weggelegd [2]). Hetzelfde doel heeft Johannes. Als vurig Israëliet mag hij zich gedrukt gevoelen en zuchten onder de politieke macht van Rome, op den voorgrond staat bij hem dit, dat Rome's macht de macht is van het heidendom. Het is de oude slang, de satan, die zich van haar bedient in zijn strijd tegen God, en daarom ook tegen den Christus, die het godsrijk stichten zal. Wie op eenigerlei wijze den heidenschen geest voeden of begunstigen, dragen het merkteeken des satans en verdienen

---

1) De beteekenis van dit in-de-hand-houden komt nog meer uit door vergelijking van 12 : 1, waar aan de vrouw Israël om haar te verheerlijken een krans van sterren alleen op het hoofd gezet wordt.

1) Verg. Kuenen, *Het ontstaan van de boeken des O. V.*, dl. II. bl. 455 v., aant. 10.

den naam van valsche profeet. Het is dan ook dat Romeinsche rijk, waaraan hij daarom Gods wraakgerichten heeft aan te kondigen. Het Jodendom mag ook zijne onbekeerlijken tellen, en Jeruzalem, dat zich bezondigd heeft door de kruisiging van den Heer Jezus, den naam verdienen van Sodom en Egypte, het tegenwoordige leert, dat, zoo het daarom ook niet verschoond blijft van strafoordeelen, en het zelfs te wachten staat, dat een deel van Jeruzalem en van den tempel een tijd lang aan de heidenen overgeleverd zal worden, dit toch maar voor een tijd zal zijn. Israël blijft behouden. Wie vallen zal om voor eeuwig vergeten te worden, dat is Rome en het heidendom (H. 12 enz.). Welnu! terwijl nu het geheele werelddrama zich om dien strijd beweegt en zich in die toekomst zal oplossen, slaat Johannes met groote bezorgdheid den blik op Azië's westkust, want daar had het Paulinisme diepe wortels geschoten, en dat bevorderde naar zijne overtuiging den geest des heidendoms. Wel had hij als kampioen tegen Paulus optredende zich tot alle gemeenten kunnen wenden, die deze in Azië en Europa gesticht had, maar zou zijn woord krachtiger zijn, als het individuëel was, hij moest er dan enkelen uit kiezen, en dan boden zich daarvoor van zelven die van Azië's westkust aan, waar Paulus zoovele jaren lang met zichtbaar gevolg had gearbeid.

Men heeft meermalen beweerd, dat er geen samenhang bestaat tusschen H. 11 en 12, en daaraan ontleent Völter in overeenstemming met een vroeger voorgestaan maar later weer opgegeven gevoelen van Bleek grond voor zijn stelling, dat H. 12 en 13 een stuk van later dagteekening zijn zou. Maar ten onrechte. Evenmin mag men met de Wette H. 12-14 als een tusschenbedrijf beschouwen. Het maakt integendeel een karakteristiek en onmisbaar hoofddeel uit van het geheele drama. De 7e bazuin, die geblazen is (11:15), is de laatste en de beslissende, en kondigt een grooter tijdperk aan, 10:7 *αἱ ἡμέραι τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου* genoemd, waarin nu eindelijk het verblijdende mysterie van God, dat hij oudtijds door zijne profeten had laten aankondigen (*τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν κτέ.*), zal ten uitvoer komen, en dat dan ook in het vervolg door een engel als het *εὐαγγέλιον αἰώνιον* gebracht wordt (14:6). De 7 wraakschalen, die dit tijdperk

vullen, strekken om het te verwezenlijken [1]). Het is de vestiging van de wereldheerschappij van God en van zijnen Christus. In de vaste overtuiging, dat die nu tot stand zal komen, wordt zij reeds bij den aanvang juichend geprezen (11 : 15 vv.). Maar na de bekeering van een deel van Israël (vs. 13) moet daartoe eerst nog de grootste vijand, het heidendom, overwonnen worden (vs. 18), en dat wil de ziener nu doen aanschouwen. Gaat in den hemel Gods tempel open, wordt de verbondskist — met nadruk *zijn* verbondskist genoemd — zichtbaar, en laten dreigende donderslagen zich hooren, dan is het een teeken, dat God nu als 't ware uit zijn heiligdom te voorschijn treedt om zijn verbond met Israël krachtdadig te handhaven (vgl. 4 : 5, 15 : 5 vv., Richt. 5 : 4 v.). Ten gevolge van dat verbond toch en om de beloften, die het bevat, geheel te vervullen, werd de Christus, de ware zoon Israëls, geboren (12 : 1, 2, 5). Maar nu komt ook Gods tegenstander, de draak, door het in het Romeinsche rijk belichaamde heidendom daartegen in verzet [2]), en als de Christus zelf ten hemel opgenomen in veiligheid gebracht en daar te vergeefs door hem aangevallen is, woedt hij op aarde tegen zijne volgelingen, de ware kinderen Israëls in Palestina en elders (vs. 10 v., 17, vgl. 13 : 7). Met dit vijandig heidendom verschijnt dus eerst hier satan ten tooneele. Wat hij door Rome doet, wordt H. 13 geschilderd. Maar was het reeds 12 : 7—12 getoond, dat hij de nederlaag zou lijden, de ziener laat ons dan nu ook 14 : 1 vv. de juichtoonen hooren van de verzegelden Israëls, die het lam omringen, en vs. 6 vv. de aankondiging van Rome's val [3]).

---

1) Het komt mij voor, dat Jericho, dat na een omgang der stad door 7 priesters met hunne bazuinen zes dagen achtereen en den 7en dag 7 malen (Joz. 6 : 2 vv.) voor de Israëlieten door de bovennatuurlijke macht van God gevallen was om voor eeuwig verdelgd te worden, voor Johannes het type geweest is van Rome, dat na de jammeren, die de 6 bazuinen en de 7 wraakschalen der 7e bazuin aangebracht hadden, vallen zou om voor altijd onder te gaan (Apoc. 16 : 17). De val van de beide heidensche steden zou beide malen den toegang verleenen tot het beloofde heil.

2) Bij de schildering van het lijden van den Christus laat de auteur de historie evenzeer beheerschen door de idée, als bij de vermelding van het ontstaan en het wezen van het Romeinsche rijk.

3) Verder dan tot de aankondiging daarvan komt het hier (14 : 8) niet. Eerst nadat dan de zeven wraakschalen van Gods toorn op de heidenwereld uitgestort zijn (H. 15 en 16), volgt Rome's val zelf (H. 18).

Had nu Paulus naar het gevoelen van Johannes den invloed van dat heidendom bevorderd, wij moeten dan nagaan, hoe hij hier tegen dezen optreedt. Er is niets, wat de plaats, die hij in het Christendom van dien tijd ingenomen heeft, sterker kenschetst.

Vooraf moeten wij echter een bedenking weerleggen. Dat Johannes in zijne Apocalypse en bepaald in de brieven, die ze inleiden, op het Paulinisme acht slaat, wordt niet door alle geleerden toegestemd. Het is dan ook eerst in de laatste halve eeuw opgemerkt. En daar hij Paulus niet met name noemt, laat het zich ook niet met die soort van zekerheid bewijzen, als een rechtstreeksche en open bestrijding geeft. Maar toch kan er een zekerheid verkregen worden, die niets te wenschen overlaat, wanneer een geschrift voor ons zoo doorzichtig en actuëel wordt, dat het ons is, alsof ons daardoor het leven van dien tijd aan het licht treedt. Nu brengt men echter tegen die verklaring reeds aanstonds dit in, dat zij a priori onwaar te noemen is, omdat er tusschen die beide apostelen geen ingrijpend dogmatisch verschil bestaan heeft. Te Jeruzalem toch hadden zij blijkens Gal. 2 : 9 elkander de rechterhand der gemeenschap gegeven en den zendingsarbeid onder zich verdeeld. Daartegen moet ik echter doen opmerken, dat, behalve dat deze uitslag van hunne besprekingen meer te danken geweest is aan de door Paulus verkregen uitkomst zijner prediking dan aan een dogmatische overtuiging, het destijds eerst ongeveer het jaar 50 was, terwijl Paulus daarna nog 14 jaren lang in verschillende omstandigheden onder de heidensche volken gearbeid heeft, en dit boek van Johannes van 69 dagteekent. In al dien tijd had de geschiedenis niet stil gestaan. Paulus was zich zijne beginselen steeds meer bewust geworden en had ze steeds opener en in wijder kringen uitgesproken. Het principiëele verschil tusschen zijn evangelie en het judaïsme was steeds duidelijker aan het licht gekomen. De Paulinisten hadden het gebod van den meester om ter wille van de liefde zooveel mogelijk ergernis te vermijden niet altijd in gedachtenis gehouden. Zij hadden misschien ook wel de schoone leuze van vrijheid, waarop zij roem droegen, op eene wijze gehandhaafd, die niet met de onveranderlijke eischen der zedelijkheid overeenkwam. Het lag voor de hand, dat de tegenstander

hierin de natuurlijke vrucht van het beleden beginsel zag. Waarom zou Johannes zich dan nog door de vóór bijna 20 jaren getroffen overeenkomst gebonden gevoelen? De actie had ook bij hem reactie ten gevolge gehad. Meer dan vroeger had hij zelf zich aan de wet vastgeklemd. En was buitendien Rome thans vijandiger dan ooit tegen het Christendom opgetreden, elke toenadering tot het heidendom moest dan ook doodelijk schijnen. Moest Johannes het nu geen plicht achten als kampioen daarvoor op te treden?

En dat deed hij door van Paulus te zwijgen, waar het voor de hand gelegen zou hebben, dat zijn naam werd genoemd, en door een zijdelingsche bestrijding, die blijkbaar tegen niemand anders gericht kon zijn.

Een brief aan de gemeente van Efeze opent de rij van de zeven. Waarom vangt Johannes daarmede aan? Die stad lag zeker het dichtst bij Patmos, maar niemand had hem gedwongen daar zijn standpunt te kiezen. Zij was zeer aanzienlijk, maar Smyrna en Pergamus met zijn wereldberoemden tempel van Aesculapius, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ (2:13), konden niet minder rechten doen gelden. De zaak was deze. Paulus had daar eens 3 jaren lang het middelpunt zijner werkzaamheid aan de westkust gehad. Toen hij er kwam, bestond er, naar het schijnt, reeds een kleine gemeente van Christenen uit de Joden (Hand. 19:1—7, vgl. 18:24 v. [1])). Hetzij hij die geheel of slechts gedeeltelijk voor zijn evangelie gewonnen heeft, zeker is het, dat velen uit de heidenen het aangenomen hebben. Maar het geschiedde niet zonder hevigen strijd. Hij gewaagt er bij herhaling en in de sterkste bewoordingen van (1 Kor. 15:32, 16:9, 2 Kor. 1:8). Zijn leven verkeerde meermalen in het uiterste gevaar. Er is geen spoor van, dat die tegenstand van de zijde der Joden kwam. Ook volgens Hand. 19:23 vv. waren het de heidenen, die zijn werk wilden verstoren. De heugenis hiervan kon te Efeze nog niet uitgewischt zijn. Velen leefden nog, die er in gedeeld hadden. Zooals nu Johannes den Christenen van Pergamus Antipas herinnert, had hij ook die van Efeze op het voorledene kunnen wijzen. De piëteit voor Paulus had het geëischt. Maar juist

1) Verg. Scholten, *Bijdr.*, bl. 51 v.

deze scheen hem onrechtmatig te zijn, en daarom zweeg hij er van. En werkelijk was ook te Efeze in die ± 12 jaren de stemming van een groot deel der gemeente zeer veranderd. Evenals vroeger in Galatië na het vertrek van Paulus de judaïsten de gemeenten aldaar niet te vergeefs tot hun wettelijk evangelie hadden trachten over te brengen, hadden zij nu ook hier de plaats van Paulus weten te veroveren[1]. Wie eertijds den boventoon voerden, maakten thans een uitzondering. En al moest Johannes dan de gemeente bestraffen, omdat hare eerste liefde voor het evangelie, haar eerste ijver, bijzonder in werken der διακονία (vgl. vs. 19), verflauwd was, hij prijst haar bij herhaling om hare ὑπομονή, die zich ook daarin toonde, dat zij het Paulinisme verwierp en haatte[2]). Geene anderen toch dan de aanhangers daarvan worden er bedoeld, als hij spreekt van „de kwaden," de zedelijk slechten, die zich zelven voor apostelen uitgeven, maar het niet zijn, en hen later Nikolaïeten noemt (2 : 2, 6). Daar in dit boek het apostolaat, wel verre van saam te vloeien met het algemeene begrip van Gode gewijd zijn, een bijzonderen rang aanduidt, die met een groot gezag gepaard gaat (21 : 14), maakten zij natuurlijk met die bewering, dat zij apostelen waren, aanspraak op een hooge plaats onder de Christenen, maar toch kan het de bedoeling niet zijn, dat die menschen waanden allen door Christus in eigenlijken zin tot apostelen uitverkoren en gezonden te zijn. Men vindt daarvan elders geen spoor, en hoe zou dit ook geloofelijk hebben kunnen schijnen? Paulus is de eenige, die naast de twaalve daarop aanspraak heeft gemaakt, terwijl ook Jacobus, de broeder des Heeren, met hen placht gelijk gesteld

---

1) Het is opmerkelijk, dat ook te Korinthe, waar de gemeente door Paulus gesticht en door zijn geestverwant Apollos uitgebreid was (1 Kor. 3 : 5 v.), de judaïzeerende richting zoo spoedig voet kreeg. De groote ideën, die in hem leefden, zooals zij geleefd hadden in zijnen meester, mochten velen medegevoerd hebben, in de praktijk bleken niet weinigen nog behoefte te hebben aan een wet, en ook later nog werd er doorgaans meer gezag toegekend aan zijn naam dan aan zijn geest.

2) Het verlaten van hare eerste liefde stond in geen verband met het Paulinisme, want het wordt kennelijk van het Nikolaietisme onderscheiden (ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, vs. 6). Daarentegen schijnt wel Matth. 24 : 12 de verkoeling der liefde van velen beschouwd te worden als een gehoor geven aan Paulinische invloeden. Waarschijnlijk wordt daar gedoeld op de verdeeldheid en verbittering, die de leerstellige strijd in Palestina teweeggebracht had. Verg. Jac. 1 : 19 vv., 3 : 13 vv.. Een en ander, wat tot adstructie van het volgende dient, heb ik herinnerd in *Theol. Tijdschrift*, 1878, bl. 84 vv.

te worden. En worden zij nu niet alleen ψευδεῖς maar ook κακοί genoemd, dan is het ook voornamelijk om de zedelijke strekking hunner leer, dat Johannes het in de Efeziërs prijst, dat zij hen niet verdragen kunnen Men heeft dus aan Paulinisten te denken, die door hun trouw aan Paulus met hem schuldig geacht moesten worden aan zijne snoode aanmatiging van het apostolaat onder de heidenen, en die daarom met hem zoogenaamde „apostelen" genoemd werden. Evenzoo worden de judaïsten, die Paulus te Korinthe en elders tegenwerkten, en zich daarbij zoowel op het gezag der twaalve als op de lastgeving van hen beriepen, 2 Kor. 11 : 13 in plurali ψευδαπόστολοι genoemd, die zich voordeden als „apostelen van Christus." En heet het in dit boek, dat Christus de zijnen tot de koninklijke waardigheid verheven heeft (1 : 6, 5 : 10, vgl. 2 : 26, 3 : 21), ofschoon zij toch altijd hem onderdanig blijven en dit dus alleen een macht kan zijn, die uit hunne voortdurende gemeenschap met hem voortvloeit, dan kon zoo ook het apostolisch gezag van Paulus door zijne volgelingen geacht worden op hen neder te dalen en hun deel te worden [1]). Geene anderen bedoelt Johannes ook met de Nikolaïeten, wier werken hij streng afkeurt. Als navolgers van een anderen Bileam, wiens voorganger, ofschoon hij een profeet van Jahve was, eens ter wille van Balak de Israëlieten verlokte tot deelneming aan Baäl Peor's offerfeest en gemeenschapsoefening met Moabs dochters en dus tot een heidensch leven, opdat zij Jahve's welgevallen en heil verliezen zouden, maakten ook zij geen bezwaar vleesch van offerdieren aan de goden gewijd te gebruiken en zich met heidensche vrouwen in den echt te verbinden [2]). Naar Paulus' leer mocht liefde het hun ten plicht

---

1) Evenzoo heeten 17 : 12 (vgl. 12 : 3) de proconsuls βασιλεῖς als plaatsvervangers van den imperator, den βασιλεύς.

2) Völter (S. 10) en Meyboom (bl. 74) beweren nog, dat 2 : 14 v. de aanhangers van Bileam onderscheiden worden van de Nikolaïeten. Zij zien echter voorbij, dat vs. 15 καὶ σύ beteekent: „evenals eertijds de kinderen Israëls." Daaruit volgt juist integendeel, dat zij gelijksoortig zijn. Waren zij onderscheiden, dan moest er staan: οὕτως ἔχεις καὶ κρατοῦντας. Dat Johannes bij het πορνεῦσαι niet denkt aan de onreine heidensche practijken bij den eeredienst, blijkt uit 2 : 20, waar het heet, dat het geleerd en aanbevolen werd, terwijl ook in de heidenwereld de cultus wel veelvuldig aanleiding gaf tot ontucht, maar daarom toch niet per se ontucht kon heeten.

maken ergernis van zwakken in het geloof te vermijden, en een huwelijk van geloovigen met ongeloovigen niet verkieselijk zijn (1 Kor. 7 : 12 vv.), ongeoorloofd was het niet. Maar daarmede, beweerden de judaïsten, was dan ook een wezenlijk bestanddeel der wet afgeschaft, hoererij aangeprezen, en het heidendom gehuldigd. Om zulk een leer en zulke werken verdienden zij „slechten" te heeten.

In hetzelfde licht verschijnt Paulus, als in den brief aan de gemeente van Thyatira een ijverige voorstandster van hem Jezabel (Izebel) genoemd wordt, die zich voor een profetes uitgaf, en welker volgelingen voorgesteld worden als overspel met haar bedrijvende, omdat zij afvallig geworden waren van de ware gemeenschap met God. Zij was toch het afbeeldsel van de oude vorstin van dien naam, die hoewel op den troon van Israël gezeten toch met dweepzieken ijver den dienst van Baäl gedreven en het volk van Jahve tot het heidendom verlokt had. En meldt de geschiedenis toch niet, dat zij daarbij zelve in eigenlijken zin als profetes onder het volk opgetreden is, zij wordt dan hier bepaald in dat licht voorgesteld om den man te treffen, die zonder bedenking voor een valschen profeet gehouden moest worden.

En had nu het Paulinisme zijn liefde voor het heidendom maar open en rond erkend! Maar het tegendeel was waar. En dit maakte het nog verfoeilijker. In den brief aan de gemeente van Smyrna gewaagde Johannes van „den laster," dien zij te dragen had van den kant van hen, die zich ten onrechte voor Joden uitgaven, daar zij veeleer een synagoge des satans heeten moesten (2 : 9), en aan de gemeente van Philadelphia opent hij het troostrijke uitzicht, dat er „uit de synagoge des satans van hen, die zich zelven Joden noemden, en het niet waren maar logen," sommigen tot haar komen zouden met het bewijs hunner hulde en de belijdenis, dat zij, gemeenteleden van Philadelphia, de voorwerpen waren van Jezus' liefde (3 : 9). Wie bedoelt nu Johannes daarmede? Eén van beiden is waar: zij waren òf Joden, aan wier rechtzinnigheid niet te twijfelen viel, maar die van de Christenen door Johannes toegesproken afkeerig waren om hun Messiasgeloof, òf zij waren Joden, die naar zijn gevoelen ten onrechte daarvoor wilden doorgaan, en nu van die Christenen afkeerig waren, omdat zij hen niet

wilden volgen op hun dwaalweg. De eerste opvatting komt mij echter onaannemelijk voor: 1° omdat wel het gedrag van zulke Joden ten hoogste afgekeurd kon worden, maar niet hun Jodendom ontkend, want dat onderstelde vooral op het standpunt van den auteur, dat er een ideaal van wettelijke vroomheid was, waaraan zij geheel ontrouw waren geworden; 2° omdat, indien zulke Joden nog als satanskinderen gekenschetst konden worden, zij toch niet een synagoge des satans konden heeten, omdat dit een soort van zelfstandige corporatie te kennen gaf, zoo zelfs, dat Johannes dan ook 3 : 9 spreekt van „*de* synagoge des satans" als van een bekend geheel; 3° dat de βλασφημία 2 : 9 bedoeld niet in verband gebracht wordt met het lijden, dat aan de Christenen van Smyrna voorspeld wordt, en ook niet bestaan kan hebben in een aanklacht van de Christenen bij de Romeinsche overheid, dat zij oproer beraamden, daar de aanklagers, die Joden waren, daarmede zich zelven getroffen zouden hebben; en 4° dat de belijdenis, die zij volgens 3 : 9 aangaande de Christenen zouden afleggen, dat „Jezus hen liefgehad had," alleen kon voortkomen uit hen, die zelven geacht wilden worden Jezus te erkennen, maar door een echten Jood nooit zoo geformuleerd zou zijn. Is dus de andere opvatting te verkiezen, dan meen ik, in verband met hetgeen hier van de zoogenaamde Nikolaïeten gezegd wordt, te moeten stellen, dat Johannes de Paulinisten in het oog gehad heeft, die 1° in navolging van hunnen meester vrijheid van de wet leerden, en des niet te min, ja zelfs op grond daarvan beweerden, dat dit het kenmerk was van het ware Israël Gods; 2° door de overige Christenen geschuwd van zelf een soort van afzonderlijk geheel in de gemeenten vormden; 3° door Johannes van βλασφημία beschuldigd konden worden, omdat Paulus eens zulken, die met beroep op de twaalve en door hen gezonden in de gemeenten door hem gesticht het gezag der wet trachtten te handhaven en te herstellen, „valsche apostelen en dienaren des satans" genoemd had (2 Kor. 11 : 13 v.); en 4° die dan ook, als zij tot beter inzicht gekomen waren, hunne hulde aan de ware Christenen het eigenaardigst zouden uitdrukken door de belijdenis, dat zij het toch waren, die Jezus liefgehad had. Tegenover zulke zoogenaamde Joden achtte Johannes het te recht een gepaste vermaning, om het

woord der volharding van Christus ten einde toe en onder alle verzoeking getrouw te bewaren (3 : 8).

Hoogst opmerkelijk is in dit verband deze kenschetsing van Christus' woord. Wanneer Johannes van de *ὑπομονή* spreekt en ze aanprijst, bedoelt hij niet het geduldig verdragen van het lijden, maar altijd de standvastigheid in het geloof tegenover ongeloovigen en slechtgeloovigen, bij name tegenover de Paulinisten. Zie 1 : 9, 2 : 2, 3 : 19, 13 : 10. De gemeenten, die om hare *ὑπομονή* geprezen worden, veroordeelen ook de Nikolaïeten (2 : 2, 3. 6, 3 : 9, 10), al zijn zij soms te slap in het tegenstaan van hen (2 : 19. 20). Wie haar bezitten, zijn *οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ* (14 : 12). Dat geloof in Jezus als den Christus moest gevoegd worden bij de gehoorzaamheid aan de reeds bekende geboden van God, t. w. die der wet. Hun plicht was, vasttehouden (*κρατεῖν*), wat zij hadden (2 : 25, 3 : 11). Van daar dan ook, dat in den brief aan Philadelphia het bewaren van Jezus' woord en niet verloochenen van zijnen naam (3 : 8) door hem verwisseld wordt met het *τηρεῖν τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου* (vs. 10). Het woord door Jezus verkondigd kon een volhardingswoord heeten, want hij had daarmede getoond zelf te volharden. Wat Johannes bedoelt, volgt uit hetgeen hij van die zoogenaamde Joden zegt. Het was de standvastigheid van Jezus in het waarnemen van hetgeen den echten Jood kenmerkte. Daarom wordt ook wie overwint, 2 : 26 door Jezus genoemd: *ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου.* Daar Jezus echter zeker nooit aanleiding gehad heeft om bijzonder na te denken en zijn oordeel uit te spreken over het eten van afgodenoffer en het huwen van een heidensche, kan men gerust beweren, dat Johannes hier meer te rade gegaan is met zijn wensch van hetgeen Jezus casu quo zou hebben gezegd, dan met zijne ervaring, en dat hij zich aan dezelfde verkeerde gevolgtrekking schuldig gemaakt heeft als de auteur van de gelijktijdige Mattheus-apocalypse (24 : 4—35), die Jezus ook laat aandringen op de *ὑπομονή* in het vermijden der *ἀνομία*, en er hem een reden van bekommering in doet vinden, dat zijne vervolgde leerlingen genoodzaakt zouden zijn op een sabbat te vluchten (vs. 12, 13, 20)[1])!

1) Wat ik in den tekst deed opmerken, is voorbijgezien door Meyboom, als hij

Maar had Paulus dan geen gronden aangevoerd tot zijne rechtvaardiging als hij in leer en leven afweek van de traditioneele opvatting der wet? Voorzeker. Hij had gewaagd van den geest van God, die hun geopenbaard had wat hun van God geschonken was, die alle goed en kwaad leerde onderscheiden, en die hen alles deed onderzoeken, zelfs de diepten Gods (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, 1 Kor. 2:10). Maar nu deinsde Johannes ook niet voor de uiterste gevolgtrekking terug, en aarzelde hij niet aan de Christenen van Thyatira te schrijven, dat, indien dan een profetisme als dat, wat onder hen gedreven werd, diepten onthulde, het diepten des satans (τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ) verdienden te heeten [1]).

Moesten de Christenen nu zoo nadrukkelijk gewaarschuwd worden tegen het Paulinisme, en was het eigenlijk het hoofddoel dezer brieven hen daartegen te wapenen, dan kan het ons ook niet verwonderen, dat 21:14 Paulus bepaald van het getal der apostelen uitgesloten wordt. Men heeft ontkend, dat dit de bedoeling zou zijn, als daar juist van de twaalf apostelen gesproken wordt. Men zou alleen aan het apostolaat te

---

het zeer waarschijnlijk noemde, dat de Apocalypse geen historischen Jezus voor oogen gehad heeft en van geen leerende werkzaamheid van dezen wist (bl. 62). De aard van dit boek en zijn supranaturalistisch standpunt mocht Johannes er toe brengen om, vooral in de eigenlijke Apocalypse (H. 4 enz.), de zegepraal van den Christus te laten afhangen van stoffelijke middelen, dit neemt niet weg, dat hij toch een zedelijk-godsdienstige waarde en invloed van hem erkent. Vooral in de paraenetische brieven blijkt dit. Zijn de gemeenten luchters, die aan hem haar licht te danken hebben, en dan ook *zijne* werken bewaren op straffe, dat hij anders haar luchter zal wegnemen, in het hemelsch Jeruzalem is dit niet het minste, dat bij voortduring van hem licht en leven tot hen zal uitgaan (21:23, 22:1 vv.).

1) Met deze bestrijding van het Paulinisme als vermomd heidendom hangt de belofte nauw samen, dat de getrouwen heerschappij zouden erlangen over de heidenen (vs. 26 v.). Het subject van ὡς λέγουσιν (vs. 24) kunnen alleen diegenen zijn, die deze leer aanhingen. Wanneer men de trouw geblevenen te Thyatira daartoe maakte, zooals Düsterdieck voorstelt, dan zou het niet veel meer dan een historische aanteekening worden, en zijne paraenetische waarde verliezen. Blijkens het verband hebben die βάθη τοῦ σατανᾶ betrekking op de bestreden leer aangaande het eten van offervleesch en de gemengde huwelijken, en dus niet slechts op usantiën van sommige lichtzinnigen, maar op behoorlijk gemotiveerde leerstellingen. Daar nu Johannes het wel overbodig gekeurd zou hebben iemand daartegen te waarschuwen, indien zij werkelijk verdedigd waren geworden op gezag van satan, kan het niet anders zijn dan een bittere travesteering van het woord van Paulus, dat Gods geest de geloovigen daarin *zijne* diepten heeft onthuld.

denken hebben, zooals 1 Kor. 15 : 5 en Efez. 2 : 20, zonder dat het juiste getal in aanmerking genomen moest worden. Van 1 Kor. 15 : 5 is dit waar. De twaalve worden er als een bekende kring in hun geheel tegenover Kefas geplaatst, ofschoon Judas er aan ontbrak. In zekeren zin is dit ook hier het geval, want er is geen grond om aan te nemen, dat de auteur bij den twaalfden aan Matthias of Jacobus fr. domini gedacht heeft. Maar blijkbaar spreekt hij toch met opzet van de 12 apostelen, omdat hij het oog heeft op de stammen Israëls, waartoe zij behoorden en voor wie zij bestemd waren. Het hemelsch Jeruzalem, dat beschreven wordt, heeft 12 poorten, die de namen van de 12 stammen Israëls dragen, want is de godsstad een verheerlijkt Jeruzalem, het volk Gods is ook eigenlijk een verheerlijkt Israël, en niemand kan die poorten, waaraan 12 engelen als wachters staan, doorkomen dan wie in één van die stammen geboren of opgenomen tot dit Israël behoort of behooren wil (vs. 27), en alleen daarbinnen wordt ook de boom des levens gevonden, welks bladeren strekken tot genezing der heidenen (22 : 2). En is die godsstad door een muur omringd, die haar voor de aanraking van al wat onrein en slecht is bewaart (vs. 27, vgl. 22 : 15), die muur, die door zijn poorten in 12 deelen gedeeld is, rust dan ook op 12 grondslagen, en dezen dragen de namen van de 12 apostelen van het lam (vs. 14). De auteur spreekt dus niet van zulken, die op eenigerlei wijze voor het godsrijk gearbeid hebben, maar alleen van hen, die er de grondslagen van hebben gelegd. En noemt hij hen nu bepaald „de 12 apostelen des lams,” gekozen door hem, die zich als een lam heeft laten slachten, dan heeft hij ook alleen gedacht aan zulken, die met Jezus hadden verkeerd. Hier is dus voor Paulus geen plaats, en ofschoon dit nu op zich zelf nog geen antagonisme verraadt, het krijgt dit karakter wel, als wij bedenken, dat Paulus bepaald met het oog op de heidenen nadrukkelijk op dien naam en waardigheid aanspraak maakte [1]). Maar er is

---

1) Zonder eenigen grond beweert Meyboom (bl. 63), dat het twaalftal, als er van de apostelen gesproken wordt, slechts een symbolisch getal, en dus zonder historische werkelijkheid, zou zijn, evenals dit het geval is met de 70 van Lucas (10 : 1). Van dit laatste is het waar, maar terwijl er dus ook van deze mannen

meer. Die grondslagen zijn elk met een eigen edelgesteente versierd, wat wel alleen een versiering heeten kan om zijn symbolische beteekenis, daar de grondslag van een muur niet zichtbaar is, en anders toch weinig past bij een edelgesteente. Wel zou men kunnen beweren, dat het niet geoorloofd is er zulk een beteekenis aan toe te schrijven, daar b. v. de paarlen der poorten en het goud der straten die niet hebben, en elders edelgesteenten, paarlen en goud alleen voorkomen om aan pracht en luister te doen denken (Ezech. 28 : 13, Apoc. 17 : 4, 18 : 12). Ik ben echter voor oordeel, dat hier daarvoor een goede grond bestaat. In apocalyptische tafereelen, vooral die, welke zoo uitvoerig en overladen zijn als deze, bevat een beeld behalve zijn algemeene bedoeling niet zelden nog bijzondere toespelingen. Zoo moeten 12 : 1 zon, maan en sterren te zamen strekken om den hemelschen luister van de vrouw Israël af te malen, maar tevens wordt er bepaald van 12 sterren gesproken om haar als Israël, dat uit 12 stammen bestond, te kenschetsen. En dat hier hetzelfde geval voorkomt, blijkt daaruit, dat de aandacht uitdrukkelijk op het getal en de namen der edelgesteenten gevestigd wordt en dat dezen hoofdzakelijk overeenkomen met die van den borstlap van den hoogepriester. Zoo worden dus de apostelen gekenmerkt als plaatsvervangers van dezen. Was het niet te recht? De Christenen heeten hier bij herhaling priesters van God (1 : 5, 5 : 10, 20 : 6, vgl. 3 : 12). Wie aan hun hoofd stonden, verdienden dan ook den naam van hoogepriester. Dat was geheel in den geest van het judaïzeerende deel der Christelijke oudheid. Uit dat oogpunt moet men het dan ook verklaren, als Hegesippus van Jacobus den broeder des Heeren verhaalt, dat het hem alleen vrijstond in het heilige binnen te gaan [1]), en Epiphanius, dat hij het hoogepriesterlijke voorhoofdsiersel (het πέταλον) droeg [2]),

---

alleen in dit geschrift van later dagteekening melding gemaakt wordt, wordt daarentegen van de apostelen altijd gesproken als van een bekenden kring, en maakt de Apocalypse tusschen hen en de 12 stammen hetzelfde groote onderscheid, als er bestaat tusschen de toegangen tot een stad en de grondslagen van hare muren.

1) Euseb. II. 23.

2) *Haer.* XXIX, p. 119, LXXVIII, p. 1046 A. Vgl. Lücke, *Comm. über das Evang. des Joh.*, Th. I. S. 20 f.

wat Polycrates ook van Johannes verzekert[1]). Wordt er dus groote nadruk gelegd op hun bepaald Israëlietisch karakter, dit wordt daarentegen merkbaar verminderd, als Efez. 2 : 20 de Christenen gebouwd heeten op den grondslag *der apostelen en der profeten*, want de laatsten, die er zoowel hier als 3 : 5 bijgevoegd worden, nemen de gedachte aan een bepaald getal der eersten weg, en doen de waarde van de grondleggers der gemeente niet stellen in hun persoonlijk verkeer maar in hunne geestelijke gemeenschap met Christus (ἀπεκάλυφθη.... ἐν πνεύματι, 3 : 5), zoodat Paulus dan ook uitdrukkelijk zijne plaats in hun midden handhaven kan (vs. 2 vv.). Daarmede hangt dan ook nauw samen, dat als hier de Christelijke gemeente beschreven wordt als de woonstede Gods, evenals Apoc. 21 als de stad Gods, het hier uitdrukkelijk op den voorgrond geplaatst wordt, dat met de opheffing der wet Joden en heidenen in haar vereenigd en verzoend zijn, en juist dit het mysterie is, dat oudtijds verborgen maar thans den apostelen en profeten geopenbaard was, dat de heidenen niet minder erfgenamen van het evangelie zijn dan de Joden. Wilde men nu daar tegen opmerken, dat ook Apoc. 18 : 20 de profeten nevens de apostelen genoemd, en zelfs 19 : 10 (vgl. 22 : 9) met dezen als hunne broeders, die de getuigenis van Jezus hebben, op ééne lijn geplaatst worden, dan zou ik antwoorden, dat dit alleen geschiedt, inzoover zij allen dezelfde apocalyptische openbaring bezitten en die uitspreken, terwijl het slechts de twaalf apostelen zijn, die den grondslag van het Godsrijk gelegd hebben. Ik aarzel daarom ook niet te stellen, dat, gelijk Johannes in zijne Apocalypse tegen Paulus een beslisten strijd voert, de Paulinische auteur van Efeziërs weder het zijn plicht geacht heeft voor het recht van zijn meester en de waarheid zijns evangelies in de bres te springen.

Komt het mij dus ontwijfelbaar voor, dat Johannes t. a. pl. Paulus van het getal der apostelen heeft willen uitsluiten, ik zou daarentegen niet durven beweren, dat gebrek aan sympathie hem van dezen heeft doen zwijgen, als hij spreekt van

---

1) Hij schrijft van hem, bij Euseb. III. 31, V. 23: ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς.

het bloed der heiligen, waarvan Rome dronken was (17 : 6) [1]. Volgens de traditie toch had ook Petrus ongeveer terzelfder tijd zijn geloof met den dood moeten bezegelen, en al kon men nu meenen, dat Clemens, de eerste, die ± 120 van den dood dezer beide mannen gewaagt, slechts dien van Paulus aan een rechterlijk vonnis van „de overheid" toegeschreven heeft, als hij van hem zegt: μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων [2]), terwijl hij van Petrus alleen schrijft, dat hij „na allerlei moeiten geleden te hebben, op deze wijze (μαρτυρήσας) naar de hem toekomende plaats der heerlijkheid is heengegaan (c. 5)," inderdaad had dan toch deze hierin met Paulus gelijk gestaan, en zou zijn bloed, al was het misschien elders vergoten, evenzeer op rekening der demonische stad gekomen zijn als dat van de overige profeten en heiligen (18 : 24). Maar ofschoon Johannes nu zeker veel meer met Petrus overeenstemde, toch zwijgt hij ook van dezen. Hij heeft dus meer nadruk willen leggen op de bloeddorstigheid van Rome dan op de zwaarte van de verliezen, die de gemeente daardoor geleden had. Maar dan kon daaruit ook zijn stilzwijgen over Paulus te verklaren zijn.

Had Johannes reeds in de brieven aan de gemeenten van Klein-Azië het Paulinisme als een pseudoprofetisme bestreden, dat in schijn Israëlietisch was maar inderdaad een beslist heidensche strekking had, hij had het daar echter alleen van zijn ethische en religieuze zijde aangetast, en het als satanswerk gekenschetst, omdat het het eten van offervleesch en het aangaan van een huwelijk met een heidensche geoorloofd verklaarde, en dit mede tot de kennis der diepten van God bracht, die het aan de openbaring van Gods geest te danken had, maar in zijne apocalypse zelf, waar de Messias vooral als de rijks-

1) Volgens Loman (*Theol. Tijdschr.*, 1882, bl. 471 v.) zou het niet waarschijnlijk zijn, dat de Apocalypse, die „van haat tintelt tegen den moordenaar der Christenen," een van die martelaren, Paulus, zoo onvoorwaardelijk zou veroordeeld hebben. Ik voor mij meen, dat dit niet het eerste voorbeeld zou zijn, dat godsdienstig vooroordeel iemand hetzij door stilzwijgen hetzij zelfs door verdraaiing der feiten heeft trachten te berooven van de waardeering, die hij anders om zijn lot of zijn arbeid verwachten kon

2) Over deze beteekenis van ἐπι c. gen zie Kühner, *Gr. Gramm.*, Th. II. S. 295. Vgl. o. a. 1 Kor. 6 : 1, 1 Tim. 6 : 13. Over het martyrium van Petrus zie Holtmann in Schenkel's *Bibel-Lex.*, Art. *Petrus*, B. IV. S. 489 ff.

vorst in zijn strijd tegen satan optreedt, veroordeelt hij het vooral op grond van zijn politieke beteekenis. Stond toch satan tegenover God, en dus ook de heidenwereld, waarin de geest van satan zich openbaarde, tegenover het godsrijk, en Rome, waarin die geest des heidendoms zich belichaamde, tegenover het volk Israëls, waarover God heerschte, dan kon ook alles wat onder de menschen dit heidendom bevorderde, pseudoprophetisme heeten. Had het satanische beest Rome zijn oorsprong in den afgrond onder de zee (13 : 1, vgl. Dan. 7 : 3), dit rees „uit de aarde," uit het menschdom, op (13 : 11). Daartoe behoorde ongetwijfeld waarzeggerij en magie, die geacht werden uitingen van demonen te zijn, en waarin het Romeinsche rijk geen kleinen steun vond. Maar daarmede was nu ook naar het oordeel van Johannes het Paulinisme in verbond getreden, en zoo zeer stelde hij dit daarbij op den voorgrond, dat hij aan dat pseudoprophetisme als een pseudomessiaansche macht de trekken gaf van een dier met twee horens als een lam en dus uiterlijk aan den Messias gelijk, maar met de spraak van een draak en dus zich uitende als satan Het was toch ook waarlijk geen kleine zaak die verzwageringen met heidenen, die Esra eens als een verbastering en den ondergang van het zuivere Israël met alle kracht bestreden had, en dat deelnemen aan heidensche offers, dat het voorgeslacht ten tijde van Antiochus Epiphanes met levensgevaar geweigerd had, en aarzelde nu buitendien Paulus niet gehoorzaamheid aan den Romeinschen Keizer, een Nero, te bevelen, omdat alle macht uit God was (Rom 13 : 1), dan kon dit daarentegen een verraad aan Jahve genoemd worden. Geen wonder, dat Johannes het lot van die allen onafscheidelijk acht, en als Rome valt, hij ook satan en dat profetisme gezamenlijk in den afgrond ziet storten (19 : 20, 20 : 10). Het een hangt met het ander nauw samen. En werkelijk laat het zich niet ontkennen, dat, zoo reeds het evangelie van Paulus en zijne leer van den geest onverklaarbaar en bedenkelijk moest toeschijnen aan elk, die op wettelijk standpunt stond, zijne theorie van het goddelijk recht der overheid voor den zoodanige op dat oordeel het zegel moest drukken, nu in Nero de overheid van hare zijde getoond had haren heiligen plicht van Gods dienares te zijn niet te erkennen.

Met dit oordeel over het Paulinisme stond Johannes niet alleen. In de bergrede werd evenzoo een waarschuwing ingevlochten tegen valsche profeten, die in schaapskleeren kwamen maar werkelijk grijpende wolven waren, en die Jezus wel hunnen Heer noemden, hem predikten en in zijnen naam vele krachten verrichtten, maar toch door hem eens verloochend zouden worden als werkers der ἀνομία (Matth. 7 : 21—23). Aan die vruchten werd bij hen de boom gekend. De derde evangelist gaf dan ook aan deze uitspraak een andere wending, en liet in plaats daarvan Jezus zijne landgenooten veroordeelen, die zich op hun verkeer met hem beroemden maar inderdaad werkers der ἀδικία waren (Luc. 13 : 25—27). En niet anders was de bedoeling van denzelfden redactor van het 1e evangelie, als hij op twee verzoekingen door satan aan Jezus gedaan om zijn messiasschap op een ongodsdienstige wijze te handhaven er eene volgen liet om naar de heerschappij over de wereld te streven met verloochening van den Heer zijnen God en toepassing van satans beginselen (Matth. 4 : 8—10), terwijl nu weder de derde evangelist daaraan een andere, aan het Paulinisme minder ongunstige, wending gaf, als hij door het verplaatsen van die laatste verzoeking haar meer in de schaduw drong, en door het weglaten van het beslissende: „ga weg achter mij, satan!" hare beteekenis kennelijk verzwakte (Luc. 4 : 6—8)[1]). Was nu echter Jezus zelf in zijn leven en werken onder de Joden niet licht in de gelegenheid om naar de wereldheerschappij op zulk eene voor den wettischen Jood ergerlijke wijze te streven, het behoorde daarentegen wel tot de vragen, waaromtrent elk, die hem later onder de heidenen predikte, voor zich een vaste overtuiging hebben moest, en die Paulus dan ook, zooals bekend is, op geheel andere wijze beantwoordde dan de twaalve.

Hebben wij nu straks, toen wij de karaktertrekken van Johannes, die de evangelieverhalen bewaard hebben, overwogen, het nog onbeslist gelaten, of er een bepaald geval bedoeld werd bij het bericht, dat Johannes eens, op Jezus' goedkeuring hopende, hem mededeelde, dat hij en de overige apos

---

1) Dit is breeder ontwikkeld in mijn *Jezus' doop en verzoeking*, bl. 91 vv.

telen iemand verboden hadden in Jezus' naam demonen uit te drijven, omdat hij niet tot hunnen kring behoorde en in gevoelen van hen verschilde, wij meenen thans met recht te kunnen vaststellen dat de evangelist het oog gehad heeft op hetgeen Paulus bij zijne prediking onder de heidenen van de zijde der twaalve te Jeruzalem ondervonden heeft, en dat Johannes, één van de στύλοι onder hen (Gal. 2 : 9), niet de laatste geweest is van degenen, die zijn arbeid afkeurden en zochten te verhinderen.

Maar wellicht meent men tegen deze slotsom bezwaar te moeten maken. Terwijl wij in deze studie uitgingen van de overtuiging, dat de berichten der evangelien over Johannes ten minste in de hoofdzaak historisch zijn, konden anderen een tegenovergesteld gevoelen aankleven, en aannemen, dat de Apocalypse niet beantwoordt aan het karakterbeeld van Johannes, maar dat dit laatste uit de Apocalypse afgeleid is. Het spreekt van zelf, dat ik deze vraag, die op het gebied van de kritiek der evangeliën thuis behoort, en van grooten omvang is, hier laat rusten. Maar dit moet ik dan toch doen opmerken, dat dus reeds tijdens het ontstaan dier verhalen de auteur van de Apocalypse en de apostel vereenzelvigd zijn, en ook, dat men destijds reeds van een leerstelligen strijd tusschen dien apostel en Paulus geweten heeft, en het bestaan daarvan met de Apocalypse in overeenstemming vond.

Ten slotte wenschte ik nog eenige opmerkingen in het midden te brengen over II. 7, omdat daardoor het Christendom van Johannes nog duidelijker aan het licht treedt.

Dat hoofdstuk behoort tot de meest besproken gedeelten van de Apocalypse, bijzonder wat de vraag betreft, of zij, die vs. 1—8 bedoeld worden, onderscheiden zijn van die, welke vs. 9—16 optreden, en of, in dit geval, de eersten Jodenchristenen en de laatsten heidenchristenen zijn, waarbij dan de eersten hooger gesteld zouden zijn dan de anderen. Zonder mij nu in een opgave en wederlegging te begeven van al de gronden, die hiervoor worden bijgebracht, dee ik alleen opmerken: 1° dat vs. 9 ons wel recht geeft om hier een nieuwen toestand maar niet om geheel andere personen geschetst te vinden; 2°. dat de aanduiding van „de groote menigte" als „uit alle volken" afkomstig geen bijzonder kenmerk van een

deel der Christenen uitdrukt, daar in de Apocalypse Gods geest van Christus uitgaat over de gansche aarde (5 : 6), de vier wezens en de 24 oudsten juichen, dat God er uit alle volken gekocht heeft (vs. 9)[1]), en al de gekochten gelijkelijk, niet de eenen meer dan de anderen, heeten te heerschen op aarde (vs. 10); en 3°, dat, terwijl wij bij de vs. 9 vv. bedoelden niets aantreffen wat op hun voormalig heidensch leven betrekking heeft, en het geen bijzonder voorrecht van Christenen uit de heidenen is, dat zij hunne kleederen wit gewasschen hebben in het bloed des lams (vs. 14, vgl. 1 : 5, 22 : 14)[2]), het onderscheid tusschen beiden alleen daarin gesteld wordt, dat de eersten verzegeld zijn met het oog op de aanbrekende jammeren (vs. 3), terwijl de anderen zegevierend komen uit de groote verdrukking (vs. 14, vgl. vs. 16 v.). Wanneer wij nu — wat blijkbaar de bedoeling van den auteur is — deze tegenstelling vasthouden tot verklaring dezer beide rijen menschen, dan komen wij tot deze slotsom. Bij het naderen der nieuwe vreeselijke rampen, vs. 14 „de groote verdrukking" genoemd, ontvangt een engel, in overeenstemming met Ezech. 9 : 4, last om „de dienstknechten van God" op hun voorhoofd te verzegelen, opdat zij geen schade lijden. Gelijk overal elders geeft *σφραγίζειν* in overdrachtelijken zin te kennen, niet, zooals Düsterdieck wil, „bevestigen," maar „van een kenmerk voorzien," waarbij waarschijnlijk volgens 14 : 1 gedacht is aan de namen van Christus en van God, die op hen geschreven worden, maar in allen gevalle aan een zichtbaar teeken, dat

---

1) Kent de Apocalypse niet twee soorten van Christenen, men mag die naar mijn oordeel ook niet in het 2 × 12 der oudsten aangeduid vinden. Het komt mij buitendien een voor dit boek ongepast denkbeeld voor, dat er dus twee verbondsvolken zouden zijn. Veeleer zou ik de verdubbeling beschouwen als een teeken van een hooger trap, en dus de 24 oudsten als het symbool van een Israël in superlativo, een *verheerlijkt* Israël, daarin onderscheiden van en verheven boven het oude, dat het bij de geboden Gods ook het geloof in Jezus bewaarde, of, uit een ander oogpunt, dat het gereinigd was door het bloed des lams.

2) Ten onrechte beweert Volkmar, dat „de groote menigte" tegenover de verzegelden gelijk gesteld worden met de laagste klasse te Rome, de *capite censi*, die niet geteld werden, en dus daardoor als heidenchristenen, die een lageren rang dan de anderen bekleedden, gekenmerkt zouden zijn, want tusschen „ongeteld" en „ontelbaar" bestaat een zeer groot verschil, en een niet kleiner tusschen proletariërs en genaturaliseerden.

hen als dienstknechten Gods onderscheidt. Daardoor zijn zij gewaarborgd voor schade, namelijk niet in dien zin, dat zij voor lijden ontoegankelijk geworden zijn, want dan kon er niet, wat zoo vaak geschiedt, gesproken worden van een verzoeking, die de geloovigen treft, noch zooals vs. 16 van vertroosting en vergoeding, maar terwijl anderen worden verdelgd, blijven zij behouden en worden zij ondersteund (1 Kor. 10 : 13) Worden er nu uit Israël 144.000 verzegeld. dan heeft dit getal niet een reëele beteekenis, want dan ware zeker het volk Gods niet groot te noemen, maar louter een symbolische. Niet geheel Israël behoort er toe, slechts een gedeelte is het, de echte Israëlieten, een bondsvolk uit het bondsvolk, 12 × 1000 uit elk der 12 stammen. Welnu! kreeg Johannes dus de verzekering, dat de Christenen, of de dienstknechten van God, of de ware Israëlieten — want dit alles is bij hem hetzelfde — bewaard zouden blijven in de groote verdrukking, daarna zag hij het dan ook, hoe een ontelbare schare tot alle volken behoorend zegevierend uit die verdrukking kwam en Gode en het lam lofzong voor hare redding. Het zijn dezelfden als die straks geteekend waren, maar hier, waar Gods reddende macht en trouw moeten uitkomen, heeten zij, wat zij werkelijk ook zijn, een *ontelbare* schare, en afkomstig uit alle volken, omdat zij wel Israëlieten waren of geworden waren naar den geest, maar dit niet allen waren naar het vleesch. Wanneer nu Düsterdieck, Volkmar en anderen beweren, dat 12 : 17 heidenchristenen bedoeld worden, dan is dit dus in zoover recht, dat de auteur hier spreekt van de Christenen buiten Palestina, maar niet, dat zij een andere soort zouden uitmaken. Zij worden integendeel, al waren zij voor een deel voormalige heidenen, geacht door hun geloof in Israël ingelijfd, van het σπέρμα der vrouw te zijn [1]. En zoo is het dan nu ook duidelijk, waarom 14 : 1 vv. van die schare niet meer gesproken wordt, wat toch had moeten geschieden, indien zij een afzonderlijke kategorie had uitgemaakt. Wel worden hier de 144.000

1) Het standpunt van Johannes komt vooral met Jes. 2 : 2—4 overeen. Het „universalisme” te noemen, kan men slechts in zoover, dat hij het Messiasheil aan Israël verleend ook voor andere volken bereikbaar acht, maar niet als men daarbij denkt aan datgene, wat als in het wezen van den mensch gegrond ook het deel der menschheid worden kan.

niet uitdrukkelijk dezelfden genoemd als die, waarvan 7:4 gesproken was, daar het artikel ontbreekt [1]), maar toch worden die als bekend ondersteld, daar anders het getal onverklaard zou blijven, terwijl ook de bijgevoegde kenschetsing van hen als die den naam van Christus en van zijnen Vader op het voorhoofd dragen, naar hen heenwijst. Het is Johannes hier niet te doen om een historische verbinding met het voorgaande, maar om het eigenaardig karakter der bedoelde personen uit te drukken. Wij wijzen dus het gevoelen van Düsterdieck af, dat deze 144.000 van de vroeger genoemden onderscheiden zouden zijn als diegenen uit de Christenen, die door bijzondere heiligheid uitmuntten, daar men hier geen spoor van vergelijking met andere Christenen aantreft, en integendeel de nadere omschrijving van hen als „de gekochten van de aarde (vs. 3)," en als „zij, die gekocht zijn van de menschen als een ἀπαρχή," t. w. τῶν ἀνθρώπων, d. i. als de eerstelingen, die uit de menschheid Gode ten eigendom waren gewijd, ons in hen niets anders dan de Christenen in het algemeen doet kennen. Waarom nu de Christenen hier op deze wijze beschreven worden, is niet moeilijk te zeggen. De ziener had H. 13 de demonische macht van Rome's wereldrijk geschetst, en straks (14:6 vv.) zal hij een engel zijn val doen aankondigen. Het is dus eigenaardig, dat hij nu vooraf daartegenover den blik richt op het lam, zooals het daar staat op Sion, den zetel der Messiasheerschappij, den berg, die „niet wankelt, maar blijft tot in eeuwigheid (Ps. 125:1)," en op zijne getrouwen, die hem omringen, een bondsvolk, 144.000, die zijnen naam en den naam zijns Vaders op het voorhoofd dragen. Zij moeten het vóór allen hooren. Rome's val zal hunne heerlijkheid zijn!

Zóó profeteerde Johannes in den aanvang van 69. Eenige maanden later, en het tegenovergestelde was geschied. Sion was gevallen, en Rome verhief zegevierend het hoofd hooger dan ooit. Andermaal zat de godsstad als een weduwe in rouw ter neder, klagende, dat zij in haar recht was verkort, en den rechter der gansche aarde nacht en dag aanroepende om

---

1) Vgl. 17:3, waar ook van het θηρίον zonder artikel gesproken wordt, als ware het iets nieuws.

wraak over hare tegenstanders, en zich troostende, dat de Heer nu wel „haastelijk" komen zou. En inmiddels begon het geloof reeds schade te lijden, want de Heer kwam zóó niet [1])! Wat ware er van het Christendom geworden, indien niet het fel bestreden Paulinisme bij velen het bewustzijn gewekt had, dat zij in Christus nieuwe schepselen geworden waren, en dat hetgeen zij aan hem te danken hadden vrij wat heerlijkers was dan wet en aardsche luister, het leven en de zegenrijke macht van den geest?

Dordrecht, Januari 1883. A. H. Blom.

1) Luc. 18 : 2—8, vgl. Klaagl. 1 : 1, Apoc. 6 : 10.

HET PROTESTANTSCH BEGINSEL EEN VOORWERP VAN NIEUW ONDERZOEK.

I.

Dr. Knappert, De Ned. Herv. Kerk in het licht van haar prot. beginsel. 1883.

Met groote belangstelling hebben zeker velen de uitgaaf van prof. Knappert's oratie te gemoet gezien. Althans zoo ging het mij. Het onderwerp is zoo uitlokkend; de vraag naar het protestantsch beginsel van zooveel belang; en, sinds Ritschl zijne *Geschichte des Pietismus* uitgaf, de behoefte aan helderder inzicht in de geschiedkundige wording van dat beginsel weêr zoo groot, dat men iedere degelijke poging om over dit vraagstuk licht te verspreiden en het tot oplossing te brengen niet dan toejuichen kan.

Ongetwijfeld staan tegenover vele belangstellenden anderen, wier nieuwsgierigheid minder groot was. „De hervorming, de kerk, de gewetensvrijheid; och" — zeiden deze — „wij weten wel zoo ongeveer, wat daarvan te denken, hoe wij tegenover deze drie staan. Wat voor bijzonder nieuws zou dienaangaande te ontdekken zijn; wat van zóóveel belang, dat het onze gedragslijn of onze zedelijke en godsdienstige waardeeringsoordeelen kan veranderen?"

Misschien niets. Het gezag der historie, de sanktie die het verleden aan het heden geeft, is, — dit is niet tegen te spreken — in onzen tijd veel geringer dan voorheen. Wij hechten minder aan beginselen om de geschiedenis van die beginselen; en niemand bouwt meer, zoo schijnt het althans, zijn recht om

godsvrucht te verkondigen of om kinderen, die hem door de ouders worden toevertrouwd, te onderwijzen, op een onderzoek naar de uitdrukkingen van Guy de Brès of naar kwesties betreffende de Dordsche postacta. Althans niet in onze moderne godsdienstige kringen.

Dit verval van 't gevoel voor legitimiteit, — waarvan het trouwens de vraag is of het niet reeds zijn grootste laagte heeft bereikt en of de stroom niet weder aan het kenteren is, — heeft echter zijn zeer bedenkelijke zijde. Stellen wij geen belang meer in de geschiedkundige vraag: wat is eigenlijk het eigenaardige geweest van die beweging in de 16de eeuw, die het opkomende protestantisme is? — dan loopen wij gevaar van te komen ot een utilisme, dat vooreerst, want de tijden konden wel eens veranderen, ons weêrloos maakt tegenover iederen aanval; maar dat ten andere ook alle gevoel van eigen roeping verlamt.

Trouwens reeds op zichzelf is ieder historisch onderzoek daarom van zoo groote zedelijke beteekenis, omdat het, goed ingericht, ons altijd in aanraking brengt met *menschen*; met hun gemoed en karakter, met hunne drijfveêren en gedachten. En dit verhoogt in den regel het gevoel van de waardij, die aan den mensch toekomt, bij den onderzoeker. De overwegende voorliefde voor natuurkundige studiën daarentegen, de behandeling van maatschappelijke vraagstukken die de massa raken, welke onzen tijd kenmerken, oefenen den omgekeerden invloed. En het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat er samenhang bestaat tusschen den verminderden zin voor historie bij ons publiek en b. v. de verminderde liefde voor persoonlijke zielzorg of de verminderde gehechtheid aan 's menschen eeuwig leven.

De vraag kan natuurlijk niet meer zooals voorheen deze zijn: denken wij nog al of niet als de mannen der 16de eeuw; kunnen wij nog veel of weinig van hen overnemen? Maar: is er in dat protestantisme, in den drijfveêr of het doel van die beweging iets dat òf nog in ons voortleeft, òf zoodra het ons in scherpe omtrekken wordt voor oogen gesteld, bij ons het gevoel wekt, dat wij 't in ons zelven behooren aan te kweeken; en wel iets van zoo groot gewicht, dat het de moeite waard is het niet alleen niet te verwaarloozen, maar zelfs ons er naar te noemen, maar er een deel in te zien van de roe-

ping, ons als godsdienstige menschen in de christenheid en in de wereld aangewezen?

Wat verder een geschiedkundig onderzoek als het door dr. Knappert ingestelde naar mijne meening zoo belangrijk maakt, zal in 't vervolg, in den loop van dit artikel, blijken.

Wat is, volgens de geschiedenis, *het* protestantsch beginsel? Het zou inderdaad m. i. een feit van verreikende gevolgen wezen, indien de hoogleeraar door deze rede bij zijn achtbaar gehoor, door zijn gedrukt woord bij velen in den lande, den indruk had gewekt, dat het protestantisme niet maar is een naam voor allerlei menschen, die door velerlei zeer onduidelijk te herkennen bijzonderheden, misschien ook alleen door den toevalligen *naam* zijn verbonden; maar dat het, getuige de onwraakbare stem der historie, is een beginsel, één enkel scherp bepaald beginsel van godsdienstig of zedelijk leven; dat dus die naam iets bepaalds zegt; een naam is, dien men met eere of met schande kan dragen, en die verplichtingen oplegt; eene leus, een point de ralliement, een vaandel, waaronder men de volgers van een zeker streven samenvatten, waardoor men aan dat streven wederstandskracht en invloed in de maatschappij geven kan.

Maar ook al mocht dit den hoogleeraar niet ten volle zijn gelukt; al is dit misschien te veel gevergd; hij zou reeds aanspraak hebben op onzen dank, omdat hij het vraagstuk heeft gesteld; door menigen wenk ons aan het gewicht daarvan heeft herinnerd; velerlei heeft bijgebracht, dat ons op den weg tot een antwoord kan brengen. Het zou al veel gewonnen zijn, zoo hij de vraag wat, getuige de geschiedenis, het beginsel van het protestantisme is, tot een voorwerp van nieuw onderzoek had gemaakt.

Wanneer ik dit eene vraag van ingrijpend praktisch belang noem, dan bedoel ik natuurlijk niet de vraag of die term goed is gekozen; niet of dat woord onzen kenmerkenden karaktertrek juist weêrgeeft. Dan denk ik alleen aan de beteekenis, welke die naam nu eenmaal als aanduiding van een zekeren groep van christelijke personen, kerken, denkbeelden, van godsdienstig willen en streven heeft erlangd, in verband met hun verleden; aan de vraag: wat er in die beteekenis ligt, dat ons liefde inboezemen kan. Over dien naam zelf zou zich veel

laten zeggen. Dr. Sepp (*Godgeleerd onderwijs*, I, 255) heeft dien afgekeurd. „Wij moesten naar duitsche zegswijs van *evangelische* kerk spreken. Immers alleen tegenover pauselijke en wereldlijke aanmatigingen kunnen wij ons Protestanten noemen." Zeker: en ik hoop dat de naam protestant voor ons gevoel nog iets meer zegt, dan wat ook de Jezuïet tegenover wereldlijke, ook de godsdienstlooze tegenover pauselijke aanmatigingen kenmerkt; niet iets formeels, maar iets materieels; niet iets negatiefs, maar iets positiefs. 't Ware treurig, als eene godsdienstige richting niets anders nastreefde of deed, dan protesteeren, al door protesteeren; gelijk het wel eens is voorgesteld. Maar doet de juistheid van den *naam* wel heel veel ter zake? Behalve dat zulke historisch geijkte namen zich niet zoo licht laten veranderen: maar zij dienen immers altoos om aan te duiden, niet wat het benoemde verschijnsel op zich zelf, maar wat het in onderscheiding van andere verschijnselen is. Op dat wat een echt protestant *is*, komt het aan. Terecht m. i. heeft ook prof. Rauwenhoff, toen hij zich tegen Dr. Sepp's voorstel verklaarde (Theol. Tijdschr. 1873. bl. 562), op het sprekende van onzen naam gewezen. Maar nog eens, wat het protestantisme *is*, dat moeten wij weten. „De belijdenis en de waardeering van de individueele belijdenis van Gods genade in Christus," zegt Dr. Sepp: „op dat individueele komt het aan eerst en boven alles"; — „de autonomie van het individueel geweten", oordeelt prof. Rauwenhoff; — „de vroomheid, die gewetensvrijheid eischt," meent Dr. Knappert. Men ziet, deze geleerden bewegen zich allen in dezelfde lijn. Maar eene duidelijker, scherper, beter gemotiveerde bepaling: zou die niet zijn te vinden?

Herhaaldelijk is dit vraagstuk in de laatste jaren ter sprake gebracht. Het artikel *Waarom protestantsch*, waarmede de la Saussaye Sr in 1870 den eersten jaargang der *Protestantsche bijdragen* opende, verdient bovenal te worden nagelezen. „Eens was die naam," zoo heet het daar, „het symbool van de harmonie van geloof en wetenschap, vroomheid en verlichting. — In den strijd van den christen tegen het ongeloof ligt het zwaartepunt voor het katholicisme in het uitwendige, voor het protestantisme in het inwendige leven. - Het protestantisme was in zijn oorsprong eene aanwijzing van den weg der zaligheid, van de wijze hoe de zondige mensch verlost wordt van

zijne zonde. Het protest (te Spiers) is de handhaving van de vrijheid en de roeping des geestes om te leven en zijne roeping te openbaren in het woord. Het eene alles beheerschende beginsel, ook (n. b.) der Zwitsersche hervorming, was de rechtvaardigmaking uit het geloof." Ik kan niet verder aanhalen, maar zoek vruchteloos in het stuk, hoe leerrijk ook, dat éene in de taal van onzen tijd geformuleerde levensbeginsel, dat dan het protestantsche zal zijn, historisch aangewezen. Verder noemde ik reeds Ritschl, volgens wien het protestantisme — en alleen het lutheranisme vertoont volgens hem dat in ongerepte zuiverheid; hervormden en anabaptisten zijn nog min of meer besmet met middeleeuwsch katholicisme: — tot beginsel heeft de herstelling van de rechte betrekking tusschen Christendom en wereld. Eene opvatting die, hoe eenzijdig ook, inderdaad met het oog op velerlei verschijnselen in verleden en heden meer de aandacht verdient dan haar in ons land nog te beurt viel. Zeer leerrijk komt mij ook voor het korte opstel van prof. Rauwenhoff in de *Stemmen uit de Vrije gemeente* V. 89. vgg.: gelijk zijn *Geschiedenis van het Protestantisme* van vroeger natuurlijk velerlei over dit onderwerp bevat. Heeft hij in genoemd opstel zijne opmerkingen meer aangestipt dan uitvoerig uiteengezet: de juistheid daarvan zal m. i. geen nauwgezetten waarnemer, geen geschiedvorscher ontgaan. Over het positieve bestanddeel in het godsdienstig streven der hervorming en van de hervormers kan men vooral Hoekstra, *Beginselen en leer der oude doopsgezinden*, enz. vergelijken. „Drang naar troost en verzekering van de door de kerk verwarde conscientiën" heet hier de praktische beweegkracht der reformatie; terwijl de denkbeelden van Luther en de zijnen door den hoogleeraar worden ontleed en gewaardeerd, en aan het anabaptisme zijne plaats in de gansche beweging wordt aangewezen. Eindelijk mag niet onvermeld blijven de *Einleitung in die neueste Kirchengeschichte* van Nippold, 1882. Een werk van verbazende geleerdheid; eenvoudig onmisbaar voor wie in den rijkdom der godsdienstige verschijnselen van de laatste eeuwen en in hetgeen voor de kennis daarvan in de laatste jaren is gedaan een blik wil werpen; maar dat ongelukkig door de reusachtige massa wetenswaardigs den lezer overstelpt, in tal van denkbeelden en beginselen zijn geest verwart, en daardoor

hem niet in het protestantisme één scherp afgerond beginsel of verschijnsel helder voor oogen plaatst; m. é w. datgeen mist, waarvan Scholten en Schweizer in de bewonderenswaardige architektoniek hunner werken het geheim hebben bezeten. Ik zou voor hen Nippold's rijke veelzijdigheid niet willen missen; maar zeg dit slechts, omdat daardoor mij zijn protestantsch beginsel, individualisme, niet voldoet, te nevelachtig blijft. Trouwens, ik moet gulweg bekennen, dat naar het mij voorkomt latere godgeleerden niet zoo hebben misgetast toen zij in de Schrift en in de rechtvaardiging uit geloof alléén de beide beginselen van het protestantisme hebben gezocht. (Zie ook Fruin, Het antirev. Staatsrecht van G. v. Pr. 1855, bl. 101). Zóó uitgedrukt voldoen zij ons zeker niet. Maar breid beide formules uit; noem ze b. v. het een: „de Schrift aan iederen Christen tot eigen onderzoek naar de godsdienstige waarheid gegeven"; het andere: „Gods onvoorwaardelijke liefde in het wereldsch leven ons persoonlijk gewaarborgd." Dan zijn wij er nog wel geenszins. Ik vermeet mij ook niet, het protestantsch beginsel te bepalen. Maar dan wordt het toch, dunkt mij, duidelijk, dat wij iets wat in die beide gezegden opgesloten ligt of wat daaruit kan voortvloeien, voor ons doel behoeven Want voor het populaire spraakgebruik mag eene of andere kombinatie van vrijheid en vroomheid (tegenover Rome en tegenover de ongodsdienstigheid) voldoende wezen: de wetenschap behoort iets beters te kunnen leveren dan zulke onbepaaldheden; behoort dat te doen, juist ten bate van het praktisch leven.

Het is toch voor ons volksleven en voor onze eigen godsvrucht, maar althans voor het eerste, waarlijk geene onverschillige zaak, of wij onzen naam dragen met of zonder historisch recht; en evenmin of die naam een beginsel vertegenwoordigt, dat wij nog kunnen en ook gaarne willen handhaven Is dit laatste niet het geval: laat ons dan ook den naam opgeven en bekennen, „dat het protestantisme als cultuurmacht zijn tijd heeft gehad". Is dit daarentegen wèl het geval: laat ons dan ook beslist en helder spreken. Men vergete toch niet, dat wij niet alleen aan het woord zijn; dat ook de roomsche kerkhistorici, en niet maar Döllinger en Kampschulte, maar vooral niet minder Joh. Janssen c. s. aan de beschaafde wereld verhalen wat het protestantisme historisch eigenlijk is; dat zij dit doen met

veel geleerdheid en succes; en dat vroeg of laat hun invloed zich ook hier te lande wel eens zal doen gevoelen. Men verlieze niet uit het oog, dat dr. Abraham Kuyper c. s. dit evenmin verzuimt. Maar dan komt het toch ook voor ons er op aan, nauwkeurig te kunnen zeggen wie en wat wij, protestanten, zijn. Zonder dat is het protestantisme in ons volk niet bestand tegen de besliste verzekeringen van hen die ik daar noemde. Men moet niet van ons kunnen zeggen, maar ook wij moeten zelven niet het gevoel hebben, dat alleen haat tegen Rome ons kenmerkt en verbindt. Alleen wat positief iets zegt bezielt op den duur de harten. Dekken nu de indrukken, die de bij overlevering onder ons voortlevende protestantsche verhalen en woorden (Schrift, het recht van het individu, vrijheid, enz.) niet langer, gelijk zij eens hebben gedaan, ons hedendaagsch protestantsch gevoelen en denken; zijn zij niet langer de natuurlijke uitdrukking daarvoor; dan ontstaat dat zwevende, die onzekerheid omtrent eigen karakter, die ons weerloos aan onze tegenstanders overlevert. Maar daarom ook is het zoo noodig, dat nauwgezette studie van historie en van hedendaagsche toestanden ons aan duidelijker voorstellingen en daardoor aan juister, beslister woorden helpen.

Dr. Knappert nu acht het protestantsch beginsel gevonden: vroomheid, die vrijheid eischt. Bovendien heeft hij een antwoord gegeven op de vraag: wat uit dat beginsel volgt voor eene kerk, die protestantsch wil heeten, en met name voor de hervormde kerk.

Ik behoor tot hen, die inderdaad om de opgegeven redenen van harte en vurig verlangen naar juiste kennis van dat protestantsch gevoel, dat ik in mij zelven en om mij heen bij velen vind; dat wij door afstamming en opvoeding in een' protestantschen kring bezitten; dat zeker meê uit het verleden, reeds uit den aanvang dier geestesstrooming moet worden begrepen. Hoe gelukkig zou ik zijn, als ik in de beslistheid, waarmede Dr. Knappert eene bepaalde formuleering van het protestantsch beginsel bespreekt, kon deelen! Maar — waarom zal ik de bekentenis terughouden? — tot nog toe is mij dat niet mogelijk Ik *voel* wel van allerlei personen en verschijnselen of zij protestantsch zijn of niet: maar ik *weet* ook na herlezing van Dr. Knappert's rede nog niet nauwkeurig, wat

nu eigenlijk een echte protestant is en of mijn gevoel mij niet bedriegt. Ga ik rekenschap geven van deze mijne zienswijze: ik doe het alleen om daardoor misschien nog meer licht uit te lokken over de belangrijke vraag, die het geldt.

Eer ik thans tot de kritiek van Dr. Knappert's rede overga, moet mij een woord van 't hart.

Die rede is voor mij slechts de aanleiding om mijne bezwaren uit te spreken tegen eene beschouwing van het protestantisme, die mij voorkomt èn historisch onjuist èn voor ons volk en onze samenleving gevaarlijk te zijn: de beschouwing n. l. alsof vrijheid, gewetensvrijheid *het* kenmerk, het één en al in ons protestantisme zou wezen. Eene zienswijze die helaas! in onze moderne kringen zoo inheemsch is. Ik mag gerust zeggen, dat reeds sinds jaren deze miskenning van ons godsdienstig verleden, van het door en door christelijk karakter onzer protestantsche traditie, mij soms zeer heeft gehinderd. Op allerlei niet altijd even innige tonen wordt *de* protestantsche vrijheid verheerlijkt: en onze protestantenbond schijnt immers niet veel anders in zijn vaandel te kunnen schrijven dan dat? Maar nu ook in wat men het hoogste ressort zou kunnen noemen; nu ook op den katheder, waar de grootste protestantsche kerk van ons Holland en de moderne godgeleerdheid te zamen aan het woord zijn, deze zienswijze wordt verkondigd: nu kan ik niet goed langer zwijgen. Nu moge eene nauwgezette geschiedkundige ontleding van het vrijheidsbeginsel, dat dan het essentiëele van het protestantisme zal zijn, leeren wat daarvan aan is. Maar tegelijk hoop ik te wijzen op hetgeen in Dr. Knappert's beweringen tot een juister kennis van ons protestantisme kan leiden; en tegelijk op te wekken tot betere waardeering van onze bestaande kerken, dan daaraan, onze historie en ons volksleven ten spot, maar al te dikwijls te beurt valt.

Niet tegen prof. Knappert dus, maar tegen eene zienswijze, die in deze rede ook door hem, door hem in den strengen vorm van een betoog wordt gehuldigd, richt zich derhalve dit artikel. Ik meen daarmeê niet te kort te doen aan de waardeering, die den schrijver toekomt voor zijn arbeid: den modernen hoogleeraar o. a. voor de verklaring bij 't aanvaarden van zijn ambt, „dat hij de beoefening der bijbelsche godgeleerdheid onmisbaar acht voor den theoloog''.

II.

De gang van Dr. Knappert's redeneering is deze:

Het beginsel van de hervorming is zóó veelomvattend — „zoo grootsch, zoo koninklijk" heet het later, — dat het, evenals alle groote beginselen, eerst van lieverlede tot het bewustzijn der menschen kon doordringen. En ook de mannen zelven, die de hervorming in het leven riepen, begrepen niet altijd wat hen dreef. Ook de hervormde kerk heeft zich niet geheel rekenschap kunnen geven van den grooten en heerlijken geest, die haar moet beheerschen. Nu gaan wij vragen naar het karakter dier kerk, d. i. dan als protestantsche kerk. Dr. Knappert zal pogen het protestantisme juist te kenschetsen. Gelukt hem dit: dan kan ieder beoordeelen wat in de hervormde kerk in protestantschen geest en dus met recht geschiedt.

Wat heeft — gaat Dr. Knappert voort — Luther gedreven?

Alleen zijn onbegrensde waarheidsliefde stelde hem in staat openlijk uit te spreken wat hem duidelijk en klaar was geworden. Hij kon niet liegen, zelfs al moest hij komen tot eene erkentenis, welke hem zeer pijnlijk viel: n. l. de loochening van het gezag van conciliën, paus, enz. Wat heeft hem nu echter tot die breuk met een eeuwenoud gezag gebracht? Dit: de roomsch-katholieke kerk predikte geen andere vroomheid dan gehoorzaamheid aan de kerk, het doen van de goede werken. Maar die vroomheid voldeed Luther niet. Zijn gemoed zocht eene heiligheid, welke door dit alles niet werd in 't leven geroepen.

Hij ondervond, zonder er zich zelven rekenschap van te geven, dat goed te doen niet voldoende was: goed te zijn was de eisch van het godsdienstig gemoed. Bij Zwingli hetzelfde. Maar bij Luther breekt de strijd tegen Rome ook los in — of: uit — verzet van het vroom gemoed tegen de zeden bedervende inzettingen der kerk; door den aflaathandel voelt Luther zich gekrenkt in het allerheiligste, bl. 18.

Resultaat van het historisch onderzoek is dus: in Luther heeft eene vroomheid, hooger dan die van Rome, tot den eisch der gewetensvrijheid geleid. Luther is de eerste geweest, die zich niet heeft laten dwingen [1]), en die dit beginsel tot aanvanke-

1) Is dit niet — rondweg gezegd — onjuist?

lijke heerschappij heeft gebracht. Zuiver komt dit beginsel vooral aan den dag in het Instrumentum appellationis, na het Spiersche protest uitgegeven, bl. 19. —

Staan wij hier even stil.

Over Zwingli zal ik kort zijn. Men kan misschien zijn liefde voor de waarheid, d. i. voor wat hij in 't godsdienstige verstandiger vond dan de roomsche kerkleer; voor de vrijheid, d. i. voor een gezonder regeling van het volksleven dan onder de roomsche kerkelijke macht mogelijk was, in zekeren zin *godsvrucht* noemen. Maar bij vroomheid denken wij toch, meen ik, aan iets innigers. En bij die vrijheid moet men vooral niet aan wat wij gewetensvrijheid noemen, denken: iets waaraan Zwingli misschien nog minder gedacht heeft dan Luther. In ieder geval is de weg, waarop Zwingli tot hervormer werd, juist niet „dezelfde" geweest als bij Luther; bij den eersten verstand en vaderlandsliefde; bij den tweeden zielsangst en dorst naar verzoening. Het éénige, waarop Dr. Knappert het besluit bouwt, „dat Zwingli in vroomheid hooger staat dan Rome". is dit. De prediking van Gods souvereiniteit was bij hem het krachtig wapen tegen de Mariavereering. De dienst van de Koningin des hemels, van de Moedermaagd, bevredigt hem niet langer. Zijn godsdienstig gemoed wil Gód alleen aanbidden. — Ik weet niet waarop deze voorstelling van Zwingli's drijfveer steunt: ik heb ze bij den hervormer zelven niet gevonden, wèl b. v. Opp. III, 30. 208, enz., andere motieven. Maar als hier soms op het Mariabeeld te Einsiedeln wordt gedoeld, dat ik al eens elders als een keerpunt in Zw.'s leven heb hooren vermelden: dan moet ik toch opmerken dat Moriköfer die meening, die voor ons later levenden zoo voor de hand ligt, uitdrukkelijk tegenspreekt. En een betere levensbeschrijving van Zwingli dan M.'s voortreffelijk werk bezitten wij niet, zoover ik weet.

Evenmin zal ik uitweiden over het Instrumentum appellationis. De protesteerenden willen de vrijheid van handelen, die zij *als rijksstanden* in 1526 van het zwakke rijksbewind en bij de bestaande kerkelijke verwarring hebben verkregen, thans niet prijsgeven nu de keizer machtiger is en eene meerderheid op zijne hand heeft; ieder moet voor zich zelven voor God blijven staan en rekenschap geven. Ik spreek niet tegen, dat hier

een protestansche toon klinkt; maar men leide er niet te veel uit af; en als Dr. Knappert dit een goed oogenblik van de vaders van het protestantisme noemt, dan meene men niet, dat de vorsten en stadsmagistraten, die het stuk uitvaardigden, in dat oogenblik iets anders dachten en wilden dan zij in andere oogenblikken deden. Zouden de katholieken van toen, waren zij de verdrukte partij geweest, niet hetzelfde hebben gezegd? [1]) Dat de vorsten en regenten alleen voor zich zelven vrijheid eischten en er niet aan dachten, dat hunne onderdanen misschien ook een geweten hadden, laat ik daar. Het gevoel, dat de heerscher niet maar over de zielen zijner ingezetenen heerschte, maar ook voor hunne zielen en dus voor hun zaligmakend geloof aansprakelijk was, behoorde naar 't schijnt tot het toenmalige staatsrecht. Ook dat zij, ja ieder voor zich zelven aan God rekenschap lieten geven, mits hij met hen instemde en niet als b.v. de anabaptisten het hoogwaardig sakrament niet eerde, die was vervloekt! — zal ik niet breed uitmeten. 't Kan immers zijn, dat het beginsel ook in die goede oogenblikken nog slechts in de windselen lag. Maar erger is het, dat zij schrijven: „so wollte nun das vor Gott unserer Gewissen halben hoch beschwerlich sein, dasz Jemand höheren oder niederen Standes durch unsere Mitentschliessung *von der Lehre die wir für göttlich und christlich achten* abgesondert werde u. t. w. En volgens het protest zelf: wir protestiren und bedingen öffentlich vor Gott und männiglich, dasz unser Wille, Gemüth und Meinung anders nicht stehet noch ist, denn allein die Ehre Gottes, des Allmächtigen seines heiligen Wortes, und unser auch männiglichen Seelen Seligkeit zu suchen, auch nichts anderes dadurch zu handeln. Es ginge wohl hin, sich hinsichtlich der Auslegung der heil. Schrift dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen, wann wir zu allen Theilen einig waren was die rechte, heil. christliche Kirche sei. Nu dit laatste echter niet het geval is, nu .... moet het geweten oordeelen? Neen: maar, „die göttliche Schrift wird in allen Stücken den Christenmenschen zu wissen von Nöthen aus ihr selbst klar und lauter erfunden. So gedenken wir bei dem zu bleiben dasz

[1]) Dr. Sepp oordeelt t. a. p. anders.

allein Gottes Wort und das heilige Evangelium A. u. N. Testaments .... lauter und rein gepredigt werde, und nichts das dawider ist [1]). M. a. w. zij eischen niet de vrijheid, maar zij eischen de vrijheid voor Gods woord. — Erger is voorts, dat staatkundige overwegingen den doorslag gaven om b.v. ook de Zwitsers toe te laten, en — dit vooral — dat wij vruchteloos vragen: wat is dan bij de onderteekenaars die eigenaardige vroomheid geweest, die vrijheid eischte? Hoe volgt hun eisch (niet uit hun politieken toestand, maar) uit hunne godsvrucht?

Maar Luther, wat is zijn beginsel geweest? Wat heeft hem eigenlijk gedreven? Wat heeft hij gewild?

Volgens Dr. Knappert zien wij in Luther drie kenmerkende verschijnselen, welke hem tot de breuk met Rome drijven: 1°. onbegrensde waarheidsliefde; 2°. de ondervinding, dat goed doen niet genoeg, dat goed zijn noodig is; 3°. verzet van het geweten tegen het zedenbedervende der kerk. Resultaat: in Luther heeft hooger vroomheid tot den eisch der gewetensvrijheid geleid.

Nu hangen deze drie ongetwijfeld op een of andere wijze samen. Er is verband tusschen. Waar het eene verschijnsel zich voordoet, is veel kans dat wij ook het andere vinden. En ik geloof, dat wij inderdaad in die richting van Dr. Knappert het protestantsch beginsel moeten zoeken. Maar zijne formuleering van dat beginsel: „vroomheid, die vrijheid eischt" komt mij voor eene voorstelling te zijn, die aan gemis aan helderheid lijdt; die niet beantwoordt aan wat Luther zelf als zijn beginsel heeft beschouwd; die eindelijk vele eigenaardigheden van het protestantisme onverklaard laat.

Om met het laatste te beginnen. Twee vaststaande kenmerken, misschien almede de allerbelangrijkste, laat Dr. Knappert zoo goed als buiten bespreking: de betrekking tusschen godsvrucht en wereldsch, maatschappelijk leven, die onder protestanten zulk een andere is dan onder katholieken; en het zalig worden door Gods genade, niet door de werken.

Ritschl heeft er op gewezen (*Geschichte des Pietismus*, *bl.* 38) dat als het protestantisme niet blijkt een nieuw levensideaal

1) Ik haal aan volgens Planck, Geschichte der Entstehung der Veränderungen u. s. w. III, 446, en volgens Schenkel in Herzog's eerste uitgaaf: zegslieden dus van onverdacht liberalisme

in de wereld te hebben gebracht, het ook geen nieuw tijdperk in de geschiedenis des Christendoms opent, den grond verliest voor een duurzaam bestaan; en — is dan wel zijn bestand door God gewaarborgd? Maar dat heeft het dan ook volgens hem wel degelijk gedaan. Tegenover de wereldverachting van het katholicisme (de monnik eigenlijk de echte christen) stelt van Luther af het protestantisme het Christen zijn mede in een nieuw Gode gewijd leven, in de trouwe vervulling van ons wereldsch beroep, in een aanvaarden van de ordeningen van het wereldsche leven als Gods ordeningen. Met één woord, zoo zouden wij zeggen: het protestantisme is meer humanitair. Het sluit zich inderdaad, en dit is een konstant verschijnsel, veel meer dan het katholicisme bij de ontplooiing van alle vermogens der natiën en der individuen aan, laat die ontwikkeling geheel vrij. Dat dit wel degelijk van den aanvang af Luther voor den geest stond, blijkt uit zijn: *An den christlichen Adel u. s. w.* Neem de meest uiteenloopende gestalten van het protestantisme: Luther en de kwakers; of Aug. Herm. Francke en de Dordsche synode; of Vinet en Parker: onroomsch zijn zij in hun zedelijke levenspraktijk en levensbeschouwing allen.

En het andere: Gods genade maakt zalig, niet de werken der wet. Luther's vroom gemoed „zocht hooger heiligheid dan Rome", meent Dr. Knappert. „Goed doen was niet genoeg; goed zijn noodig". Maar was dat toch wel de gedachte van den hervormer? Waarom is Luther met zulk een' bitteren, zulk een steeds klimmenden haat — want niets minder was het — tegen Rome vervuld geweest? Omdat de roomsche kerk aan de zielen de zaligheid, de schuldvergiffenis ontstal, die God hun schenken wilde. Rome beloofde ook zaligheid, maar schonk die niet: altoos was 't op voorwaarde van 't volbrengen van goede werken, zoodat de mensch nimmer volkomen gerust, volkomen zeker was. Steeds bleef als een dreigend gevaar hem de gedachte boven het hoofd zweven: heb ik wel genoeg, wel volkomen goed gedaan? Steeds houdt de roomsche kerk ter laatste instantie het heft in handen; en 't blijft altoos nog mogelijk (voor den geloovige is dat zelfs zeker), dat misschien al uwe goede werken u toch niet zalig gemaakt hebben. En daartegenover stelt Luther: er is geen sprake

van goed doen, nog minder van goed zijn. Juist omgekeerd: God geeft de gerechtigheid uit louter genade, om niet. „Goed zijn"? Neen: „wir müssen recht starke grosze Sünder sein". En dit niet alleen in Luther's lateren tijd. In „Von der Freiheit u. s. w." heet het al: Wer will einen solchen Herzen Schade thun oder erschrecken? Fällt die Sünd und der Tod daher, so glaubet es Christus' Frömmigheit sei sein, und seine Sünde sei nimmer seine sondern Christi [1]). God biedt u door Christus zijn eigen volle liefde aan, zonder dat goede werken daartoe iets toe- of afdoen. Gij kunt volkomen gerust wezen; de schuldvergiffenis is geheel om niet te krijgen: neem haar aan bij geloof en sakrament! Niet behoefte aan heiligheid, niet de weelde van goed te zijn: maar het gevoel van verlossing, van ontslagen te zijn van den angst die bij alle goede werken op den zondaar blijft drukken; de ruime liefde van God, die niet als Rome voorwaardelijk, niet met allerlei misschiens, maar die onvoorwaardelijk u vergeeft en zalig maakt: — is dat niet de Luthersche rechtvaardigingsleer?

Mij is het raadselachtig, hoe men daarvan ooit: „goed zijn noodiger dan goed doen" kan maken.

Ook dit zoo goed als het humanitaire karakter van het protestantisme hangt ongetwijfeld samen met die verschijnselen, die Dr. Knappert van vroomheid die vrijheid eischt doen spreken. Maar *hoe* hangen ze samen? waar is de leidende gedachte, die dit alles verbindt? Dat is juist de vraag, en die vind ik in Dr. Knappert's formule niet beantwoord. Of moeten wij van beginselen (in het meervoud) spreken, die te zamen het protestantisme uitdrukken? Is dit niet één verschijnsel, maar een groep van verschillende verschijnselen in godsdienstig en zedelijk leven, die alleen toevallig, door den loop der omstandigheden, tot één stroom zijn samengevloeid?

De tweede vraag, die Dr. Knappert's schets van Luther's beginsel doet rijzen, is deze: was wel vroomheid die vrijheid eischt de kenmerkende, de heerschende trek juist in zijn optreden? Zou hij zelf daarin zijn ideaal hebben gevonden, als wij die uitdrukking in 16[de] eeuwsche taal overbrengen? Of kunnen wij misschien zeggen: hij zelf heeft het wel zoo niet ingezien,

---

1) Die n.l. voor ons zonde en vloek is geworden.

maar eigenlijk is dat toch geweest het beginsel, dat op den bodem zijner ziel lag en hem dreef?

Natuurlijk is dit laatste zeer mogelijk. Zeer terecht herinnert Knappert in den aanvang zijner rede er aan, hoe een nieuw groot beginsel „altijd te machtig is voor de menigte, soms ook voor den persoon, die het uitspreekt; want het kan zoo wijd van strekking zijn, dat geen mensch in staat is het aanstonds geheel te bevatten en het in zijne gansche diepte te peilen", bl. 6. Ook Luther „is zich in den aanvang volstrekt niet bewust van den omvang en de machtige beteekenis van zijn beginsel", bl. 18.

Hier worden echter m. i. twee verschillende dingen verward. Dat ook de persoon, die een nieuw beginsel uitspreekt, niet, althans niet aanstonds, de verste strekking en de machtige beteekenis van dat beginsel geheel volledig doorziet, komt zeker dikwijls voor. Zelfs onze hedendaagsche evolutionistische school, die anders zich zeer goed bewust is van de groote omwenteling, die haar beginsel zal te weeg brengen, kan toch geenszins thans reeds alle gevolgtrekkingen, waartoe dat beginsel leiden zal, nauwkeurig vooruitzien. Dit spreekt eigenlijk van zelf. Maar iets anders is het de gansche, verre strekking van een beginsel te doorzien: iets anders, zich van dat beginsel zelf bewust te wezen. Ik weet niet, of de hoogleeraar dit onderscheid duidelijk genoeg heeft laten uitkomen. Al is 't ook, dat aan iemand eenig beginsel niet van den aanvang af *volkomen* helder is: hij moet toch tot het inzicht daarvan komen, of het is eenvoudig zijn beginsel niet.

In ons geval is hier drieërlei mogelijk. *Of* in Luther's daden en geschriften laat zich een of ander aanwijzen, dat, door hem zelf gewild en bedoeld, „het protestantsch beginsel" mag heeten. *Of* het blijkt niet, dat hij dit met bewustheid heeft bezeten; maar wel dat het de drijfveer van zijn spreken en handelen is geweest; al meende hij met een zeer verklaarbaar gemis aan zelfkennis, dat hij een ander doel nastreefde. *Of* eindelijk — een derde mogelijkheid: — er is een zekere geestelijke beweging in Europa ontstaan, die wij hervorming noemen en die zich door allerlei omstandigheden vastknoopt aan Luther's optreden: zonder dat hij juist alle of ook maar de voornaamste bestanddeelen daarvan in zijn persoon heeft vereenigd.

In het laatste geval is Luther natuurlijk niet de vertegenwoordiger van het opkomend protestantisme. Wij moeten dan niet naar hem, maar elders heen zien, om dat verschijnsel te begrijpen. Of liever dit moeten wij toch: wie alleen Luther kent, kent daarom nog niet *het* protestantisme, eene beweging met eene ontwikkelingsgeschiedenis van drie en een halve eeuw en een gebied van tien natiën. Maar die andere verschijnselen die buiten Luther omgaan, die misschien zelfs tegenover hem zijn opgetreden: dat worden dan zelfs onze hoofdbronnen.

Intusschen moet het feit dat niemand in de 16de eeuw zulk een reusachtige populariteit heeft bezeten; dat hij naar de getuigenis van zijne tijdgenooten, ook van Zwingli, de groote man der nieuwe beweging was, ons behoedzaam maken in dit opzicht [1]). Luther heeft ongetwijfeld uitdrukking gegeven aan veel dat het hart van zijn tijd vervulde: al hangt die populariteit ook samen met het teekenachtige van zijne persoonlijkheid en geschiedenis, met den echten volkstoon, dien hij in zijne vele geschriften wist te treffen, en met het feit, dat van zijn optreden af steeds het geluk hem wonderbaar heeft gediend. Ik wil daarmeê natuurlijk niet zeggen, dat het b. v. alleen de vriendschap van Spalatinus, den hofkapellaan van den keurvorst is geweest, die aan Luther's arbeid succes heeft geschonken, al mag men vragen wat zonder dien steun van het hof van L.'s hervorming ware terecht gekomen? Immers de omstandigheden scheppen nog geen groot man. — Maar wel, dat wij dan uit onze andere gegevens, (uit den loop der ontwikkeling, dien de protestantsche natiën namen; uit wat tegenwoordig, wie zich protestanten noemen kenmerkt; bovenal uit de andere reformatorische verschijnselen in Luther's tijd) onze kennis van het protestantisme, van het wezen daarvan, moeten gaan opdelven.

Wat het tweede geval betreft: in de inleiding van zijne

1) Het is, meen ik, eene der groote verdiensten van Nippold, en waarvoor allereerst wij Nederlanders hem wel zeer dankbaar mogen wezen, dat hij nu al jaren lang met onvermoeide trouw en met al de kracht zijner geleerdheid zoowel aan de niet-duitsche protestantsche nationaliteiten, met name aan onze hollandsche en engelsche, als aan de anabaptisten en andere niet-kerkelijke godsdienstige bewegingen hare rechtmatige plaats tracht te verschaffen in de opvatting van hervorming en protestantisme in de duitsche godgeleerde wereld. Overigens heeft N. eene gansch andere opvatting van het anabaptisme dan b. v. Hoekstra.

oratie: *Het kruis*, enzv. wijst de ambtgenoot van Dr. Knappert, Prof. Gunning, op bl. 6 als een voorbeeld hoe in gewichtige gebeurtenissen een idee werken kan, waarvan de handelende personen zich dikwerf zelven niet bewust zijn, op de opneming van twee hervormde kerkelijke hoogleeraren aan de hoogeschool door den Amsterdamschen gemeenteraad. Ik weet niet, of dit voorbeeld gelukkig is gekozen: met vrij wat meer recht zou, meen ik, de handhaving van de fakulteit der godgeleerdheid als zoodanig in de wet op 't hooger onderwijs kunnen gelden. Mag men niet veilig beweren, dat bij sommige kamerleden minder de voorgedragen argumenten dan 't zij de idee der universitaire wetenschap, 't zij een zekere eerbied voor godsvrucht en wat met haar in betrekking staat, daarbij heeft gewerkt? — Maar ook hier past groote behoedzaamheid, niet het minst waar wij met personen uit het ver verleden hebben te maken. En al is de rol van het onbewuste sinds von Hartmann ook gebleken nog zoo groot te zijn; en al is de onderstelling geenszins ongeoorloofd, dat wij nu achterna beter begrijpen wat Luther eigenlijk heeft gedaan dan hij zelf het deed: er zijn duchtige historische bewijzen noodig eer wij zulk eene verklaring aannemen.

Luther heeft b. v. dikwijls genoeg gezegd, dat hij uit eerbied voor Gods woord zijne sakramentsleer vasthield. Maar zijne eigene redeneeringen vloeien over van bewijzen, die niemand geloof ik tegenspreekt, dat niet het gezag van een bijbelwoord, zooals hij zelf meende, hem tot dat geloof dwong; maar dat omgekeerd religieuze behoeften hem tot die opvatting der bijbelsche woorden dwongen. Zoo zou het dus ook met zijn geheele streven kunnen zijn. Maar hier opent zich zulk een ruim veld voor willekeur; het is zoo verleidelijk uit allerlei op zich zelf staande woorden en feiten af te leiden, dat *onze* geliefkoosde overtuigingen eigenlijk de kern van de persoonlijkheid van anderen zijn geweest: dat, daar toch ook Dr. Knappert dit gevoelen niet schijnt te omhelzen, ik liever dit gebied laat rusten. Alleen daarom besprak ik dit, omdat het de zienswijze mogelijk maakt, die in Luther vooral den vrijheidsheld huldigt. De Wormser rijksdag, die, heet het, et pour cause, biedt ons den echten hervormer. Maar komt daar dan ook het positieve bestanddeel van Luthers streven uit?

III.

Volgens Dr. Knappert heeft echter bij Luther het eerste der drie door mij boven, blz. 301, genoemde gevallen plaats gevonden. Hij heeft het protestantsch beginsel wèl begrepen en ook meermalen uitgesproken, al is hij soms daaraan ontrouw geworden. Dat beginsel is: vroomheid, die vrijheid eischt.

Reeds merkte ik op, dat inderdaad ook m. i. in deze richting de eigenaardigheid van Luther moet worden gezocht. Èn hij, èn het protestantisme — 't is een konstant verschijnsel — gunnen aan 's menschen persoonlijkheid veel grooter speelruimte dan het katholicisme; een kenmerk vooral door prof. Rauwenhoff ten onzent herhaaldelijk uiteengezet, waarin hij bij Nippold instemming heeft gevonden. Maar is het wel wenschelijk daarvoor het woord „vrijheid" te gebruiken, dat tot zooveel dubbelzinnigheid aanleiding geeft en alleen verwarring sticht?

Wanneer de opmerkzame lezer in Dr. Knappert's rede achtereenvolgens Luther's onbegrensde waarheidsliefde, zijne vrome behoefte aan „goed zijn, meer dan aan goed doen," zijn verzet tegen de zedenbedervende instellingen der kerk heeft vermeld gezien: dan verrast het hem eenigszins, op eenmaal „de vroomheid, die *gewetens*vrijheid eischt" te hooren noemen als het karakter van het protestantisme volgens 't voorafgaand historisch onderzoek. De *gewetens*vrijheid? Ook al nam die lezer in aanmerking wat, zooals ik reeds vermeldde, in moderne kringen dikwijls als Luther's groote verdienste wordt beschouwd: dan nog zou hij eer, dunkt mij, de autonomie van den geloovige of iets dergelijks hebben verwacht. Of „het onschendbaar recht van het individueel geweten tegen alle gezag" (Rauwenhoff); of het recht van 's menschen zelfstandig oordeel in 't godsdienstige; of het diep besef van onze persoonlijke verantwoordelijkheid voor onze levensrichting.

Maar de *gewetens*vrijheid? Denken wij bij dat woord niet vooral aan een recht, dat de mensch in de maatschappij oefent? In allen gevalle: is dat woord, zonder nadere bepaling, niet te dubbelzinnig om te kunnen dienen?

In tweeërlei opzicht kan men van vrijheidszin bij Luther en bij de hervorming spreken.

Vooreerst heeft de oudste protestanten een gevoel van verlossing, van verruiming vervuld, nu zij bevrijd waren van den druk van kerk, priester, paus. Zij durfden weêr hun eigen hart volgen. In plaats van een gezag, dat zij om allerlei redenen verfoeiden, dat hen drukte, was getreden, bij velen ook wel een gezag als gij wilt, maar dat zij gretig als een bron van zaligheid omhelsden; en bij vele anderen . . . . . niets. Want déze vrijheid, dit gevoel van bevrijding was m. i. louter negatief. Hoewel Dr. Knappert in de warmste bewoordingen het tegendeel beweert, blz. 20: mij althans heeft hij niet overtuigd. Een vroom man als Luther kwam uit godsdienstige beweegredenen daartoe; anderen uit de ontdekking dat het gezag der kerk op onwaarheid berustte; weêr anderen uit luchthartigheid. Positief is daarmeê over het protestantisme niets gezegd. Niet: wat gaven zij op? — maar: wat behielden of wat kozen zij? dat is de vraag. Het eerste is een zeer gewichtige bijkomende omstandigheid: maar die, voor zoover ik zien kan, nog niets bewijst aangaande een eigenaardig karakter, dat de godsvrucht van Luther heeft bezeten. En de protestantsche godsvrucht moet iets bijzonders hebben, zal de hervorming eene godsdienstige beweging mogen heeten (wat prof. Knappert uitdrukkelijk releveert blz. 53: „het was eene reformatie van den godsdienst"), en zal niet b. v. de heer Frowein te Goes meê een protestant heeten. — Ik moet dit straks nog nader toelichten.

Van meer belang komt mij dan ook de andere beteekenis voor, waarin Luther van vrijheid heeft gesproken. De hervormer heeft namelijk steeds een levendig gevoel gehad, dat Gods woord maar behoefde te worden gepredikt: dan zouden de menschen de waarheid wel aannemen. Een machtiger, een eerbiedwaardiger, soms zou men zeggen een naïever vertrouwen op de macht der waarheid is zeker zelden voorgekomen. Zijn afkeer van politiek, zijn nog grooter afkeer van het diplomatiek geknutsel over geloofszaken, dat van den rijksdag te Spiers af begint, met het doel om de wereldlijke macht van het protestantisme te versterken, ze verdienen inderdaad ongeveinsde bewondering. Neen, altijd maar prediken, het woord maar prediken! Maakt de keizer het onmogelijk: dan geen gewapend verzet! God beschermt de waarheid wel! Hebben Zwingli en

Kalvijn, Marnix en de gereformeerden in staatkundigen en maatschappelijken dwang geen bezwaren gezien (terwijl toch door andere oorzaken de zelfstandigheid van iederen geloovige in de hervormde kerken ongelijk grooter is dan in de luthersche): Luther vond „het woord" daartoe te heilig, te heerlijk, en allen menschelijken dwang een bewijs van wantrouwen in God. Es musz ein frei Ding sein um den Glauben. Want men versta dit wel. Niet uit eerbied voor de vrijheid van het individu leerde Luther zoo: daarvan had hij geen begrip, zoomin als over 't geheel zijn tijd dat heeft bezeten. Maar, zelf juichende in het geloof en dat dus zonder eenigen dwang van buiten omhelzende, kon hij zich niet anders voorstellen of ook alle anderen zouden dat vrijwillig gaarne aannemen, als het hun maar recht werd gepredikt. God en de waarheid zouden hun te machtig zijn [1]. Natuurlijk hangt dit ook samen met zijne loochening van den vrijen wil: het geloof komt louter door Gods genade tot stand. Maar aan de macht van het woord deed bij hem deze voorstelling geen afbreuk. Zijn bekende heftige taal tegen de boeren strijdt daarmede geenszins. Dat was in zijn oog juist de godslasterlijke zonde dezer lieden, dat zij aardsch geweld hadden willen te pas brengen bij het Evangelie. Daarom mochten zij als oproermakers worden doodgeslagen. En Zwingli's dood was hem meê een strafgericht over diens oorlog voeren voor Gods woord. Ook de mismoedigheid, waarmeê hij, de onder vreeslijke ziekte gebogen man, later soms klaagde, dat de Duitschers den paus niet konden missen, bewijst geenszins, dat bij hem deze vrijheidszin was te

---

1) Men zie b. v. — ik heb volstrekt niet naar eenige sprekende bewijsplaats gezocht, maar citeer de eerste die ik toevallig vind, — Walch, XIX, 2151 vgg. Keizers en vorsten zijn niet maar partikuliere personen maar moeten met al hun recht en macht naar hun geweten God onderdanig zijn. Doch — werpt iemand Luther tegen, — als keizer Karel dan de pauselijke leer voor de ware en goddelijke houdt: is hij dan niet verplicht zijne onderdanen tot die leer te dwingen? Neen, antwoordt de hervormer, „denn er kann nicht gewisz sein, dasz die päpstliche Lehre recht sei; weil wir wissen, dasz er irret, und wider das Evangelium stehet; denn er fahret ohne Gottes Wort, und wir mit Gottes Wort .... Zum Glauben oder unsere Lehre soll man niemand zwingen; ist auch bisher niemand gezwungen worden, sondern ist allein vorkommen und gewehret die Lästerung, wider unsere Lehre geübet. Ich kann wohl einen bösen Knecht nicht fromm machen, aber dennoch wehren, dasz er nicht Schaden thut."

loor gegaan. Immers, dat was met andere woorden gezegd: zij zijn Gods woord, het waar geloof nog niet waard! Maar hierin staat Luther onder de hervormers alleen. Melanchthon, Zwingli, Kalvijn, hebben uitdrukkelijk den wereldlijken dwang goed en noodig gevonden: van Luther's vertrouwen op de macht van Gods woord, van zijn afkeer van staatkundige tusschenkomst in 't godsdienstige bespeurt men bij hen weinig. En dat van die vrijheid ook in Luther's omgeving weinig kwam; dat feitelijk in Saksen b. v. het lutheranisme aan het volk werd opgelegd: dat was eensdeels het gevolg van omstandigheden; andersdeels hiervan, dat Luther zelf in zijne imponeerende kracht die „vrijwillige" aanneming bij anderen meer veronderstelde en ze hun meer s. v. v. opdrong, dan dat hij ze bij hen afwachtte. Eerst later is van gansch anderen kant het vrijwilligheidsbeginsel in het protestantisme tot zijn recht gekomen: — van den kant der anabaptisten.

In twee andere opzichten daarentegen wordt bij Luther en de oudste hervormers dikwijls, vooral in ons vaderland, een vrijheidsgevoel verondersteld, waarvan ik zeer betwijfel of het hun ooit eigen is geweest. Ook Dr. Knappert, meen ik, geeft hierin licht aanleiding tot misverstand. Namelijk, wanneer men hun richting een streven naar gewetensvrijheid noemt; en evenzoo wanneer men hun die godsvrucht toeschrijft, die wij in onzen tijd gewoon zijn tegenover eene godsvrucht op gezag te stellen.

De gewetensvrijheid. Het is jammer, dat Dr. Knappert niet duidelijk heeft gezegd, wat hij daaronder verstaat. Nu weet men eigenlijk niet recht, wat de vroomheid, die gewetensvrijheid eischt, is. Maar één ding is toch zeker: geen der hervormers heeft wat *wij* zoo noemen gewild; geen van hen de vrijheid, die zij voor hunne waarheid, welke immers *de* waarheid was, eischten, ook aan de overtuigingen van anderen willen gunnen. Bewijzen daarvoor bij te brengen is overbodig. De avondmaalsstrijd getuigt daarvan misschien nog minder sterk dan de dogmatische pogingen van anderen om formules te vinden, waarbij allen zich zouden kunnen neêrleggen. Daar is ja, éene uitzondering: Capito. Maar verder! Men leze eens in de heerlijke biografie van Hans Denck door Keller (Ein Apostel der Wiedertäufer, door dr. L. Keller, Staatsarchivar in Münster,

1882) hoe Lutheranen en Zwinglianen den even vromen als genialen denker, den man. van wien zijne vijanden, Osiander, Urbanus Regius, Bucerus, de Wittenbergers en Zurichers toch niets dan reins en goeds konden getuigen, tot den dood toe hebben voortgejaagd, en hem zóó volkomen de eerekroon, waarop hij aanspraak had, hebben weten van het hoofd te rukken, dat bij het nageslacht zijn naam schier in vergetelheid is geraakt. En dat geschiedde geenszins door de epigonen, door het tweede geslacht der reformatoren; niet in den tijd, die na de eerste frissche beweging volgt, den tijd dat het protestantisme zich in kerken heeft vastgezet; den tijd waarin — 't schijnt eene wet in de ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid te wezen, — de terugslag zich doet gevoelen van het pas opgekomen beginsel bij de belijders daarvan zelven. Neen, maar van den aanvang af kennen de hervormers geen gewetensvrijheid; en — en hierop leg ik nadruk — *men doet* m. i. *verkeerd met hun dat als inkonsequentie, als ontrouw aan hun beginsel te verwijten.* Bleven zij zichzelven daarin niet volkomen gelijk? Hebben de hervormers wel ooit vrijheid geeischt voor *hun eigen geweten*; en niet veeleer voor *de waarheid*, voor het Evangelie, voor Gods woord of hoe zij verder hun godsvrucht noemden? Niet eerbied voor zijn eigen geweten, voor zijn eigen of anderer recht om zelfstandig te gelooven, dreef Luther; maar liefde voor den *ouden*, hem op nieuw van God gewezen weg ter zaligheid, voor wat hij „Christus" noemde Met nadruk heeft o a. Nippold er op gewezen, hoe hij aan niets anders heeft gedacht dan hieraan: dat oude Evangelie weêr aan het licht te brengen. Niet onafhankelijk voelden zich die mannen; zij waren slechts verkondigers van den eenmaal van God gegeven „Christus". Niet in zich zelven, niet in hun geweten, zochten en vonden zij doel en richtsnoer van hun arbeid; maar in dien Christus, in dat eeuwenoud verleden, waaruit Gods genade tot hen kwam, hun werd geschonken. En dit was niet maar een tijdelijke inkonsequentie; niet een doorgangspunt om tot de volledige autonomie te komen. Luther zou zulk een onderstelling met verontwaardiging hebben afgewezen. Als dan ook in *Geloof en Vrijheid* de evangelische godgeleerden, bv. een geschiedvorscher als Dr. Hartog, telkens tegen ons beweren, dat het protestantisme, ja de vrijheid,

maar toch allereerst het Evangelie wil: dan laat ik in het midden in hoever hun opvatting van „Evangelie" die van Luther is; maar hoe men hunne bewering op zich zelve kan tegenspreken, is mij nooit duidelijk geworden.

Immers, gelijk bij Luther, zoo was 't bij allen. Zij verlangden niet, dat iemand, ook niet dat keizer of paus *hun geweten*; maar wel dat ieder de goddelijke waarheid eerbiedigen zou [1]); en konden er dus evenmin aan denken, dat geweten van anderen te eerbiedigen.

Toch wordt daarmêe Dr. Knappert's „protestantsch beginsel" naar mijn oordeel niet geheel onjuist. Immers onze „gewetensvrijheid" laat zich alleen onder protestanten denken; zij is onder katholieken ondenkbaar. Een zeker verband tusschen haar en het protestantsch beginsel moet dus bestaan. Waarschijnlijk zal inderdaad uit dat beginsel — dat mij niet duidelijk is en waarnaar ik nog altoos zoekende ben — die gewetensvrijheid volgen. Één man uit den hervormingstijd gaat dien weg op, de reeds genoemde Denck. Maar hij noemt dan ook uitdrukkelijk God de macht, wier werking de mensch in zijn hart speurt en die vaak tegen onzen zin ons ten goede drijft; bij hem is Christendom iets louter innerlijks en kan het dus ook alleen vrij en ongedwongen zijn. Dat de overheid geen recht heeft geweld te plegen in geloofszaken, spreekt bij hem van zelf; en verbazend, tot raadselachtig toe, klinkt uit de pen van een man niet uit de 20ste maar uit de 16de eeuw eene verklaring als deze: „het is niet noodig, dat men, als men de heidenen het evangelie van de liefde predikt, hen ook de kerkelijke instellingen onderwijze; want nemen zij de liefde maar aan, dan zullen zij ook wel in alle gebruiken zich weten te houden zooals goed en noodig zal zijn." [2])

Maar ook bij dezen is het nog geenszins die echte gewetensvrijheid, die niet op verdraagzaamheid, maar op waardeering van andersgeloovigen berust, juist in datgeen wat hen van ons onderscheidt; en die, misschien reeds vroeger, maar althans tijdens de engelsche revolutie onder independenten

1) Zie boven. Te Spiers spraken zij ja van het geweten, maar alleen bij gebrek aan een beteren algemeen geldigen grondslag.

2) Keller, passim. Ik haal uit hem aan, omdat D.'s. meeste traktaten, ook het hier aangehaalde, in geene bibliotheek van ons vaderland aanwezig zijn.

zich vertoont, en in ons land b. v. bij den sociniaan Zwicker. [1])

Men stelle hier niet tegenover, dat toch in onzen worstelstrijd met Spanje herhaaldelijk door onze vaderen is beweerd, dat zij God naar hun geweten wilden dienen, en daarvoor streden. Ja, zoo spraken de politieken, juist de niet-kalvinisten, terwijl de hervormden streden voor de vrijheid om God te dienen *naar Zijn woord*, d. i. zooals zij achtten, dat God het *hun* daarin gebood. Men leze b. v. de brieven van den eersten Arnhemschen predikant Fontanus, door Staats Evers mêegedeeld, om te zien met welk een gelukkige juistheid Dr. Vos in zijne *Geschiedenis der Vaderlandsche kerk* als het beginsel van zijne gereformeerde vaderen aangeeft: „God door allen op het hoogst naar Zijn woord te verheerlijken". Aan gewetensvrijheid heeft b. v. Fontanus in 't geheel niet gedacht.

Of uit dat beginsel, door Dr. Vos aangegeven, zich de gewetensvrijheid laat afleiden, laat ik in het midden; onmogelijk is het misschien niet. Maar de echte vertegenwoordigers van de protestantsche vroomheid in de kerken, die van de hervormers zijn uitgegaan, hebben krachtens hunne vroomheid geen vrijheid „geëischt". Omgekeerd: zij hebben huns ondanks moeten toezien als de regenten die vrijheid handhaafden. En het vermoeden, dat dit een uitvloeisel van protestantsche vroomheid zou kunnen zijn of is, is zeker bij hen niet opgerezen.

IV.

Ik kom thans aan de vraag, of men ook in een ander opzicht Luther's vroomheid in zoo nauw verband met een zekeren vrijheidszin weet te brengen, als dikwijls en ook door Dr. Knappert geschiedt. En dat is tegelijk het laatste, dat ik over dit vraagstuk naar het protestantsch beginsel heb op te merken.

Vrijheid tegenover gezag in de — wat moet ik zeggen — godsdienst of godsvrucht? En welke van beide uitdrukkingen men ook kieze: wat bedoelt men dan met deze vrijheid?

---

1) Over het eerste zie het door mij opgemerkte, Theol. Tijdschr. 1882. bl. 349 Over Zwicker. Dr. Sepp *Polemische en irenische theologie*, vooral bl. 132 onder aan. — De leer dat men in iedere religie zalig kan worden, is natuurlijk ouder.

Bij al het fraaie, het opwekkelijke van Dr. Knappert's orátie; bij alles, wat daarin tot nadenken en onderzoek prikkelt: kan ik toch niet ontveinzen, dat mij althans de zaak, waarover gehandeld wordt, niet volkomen duidelijk is geworden. Als een goed gesloten, kristalhelder betoog vloeit de rede voort: en dit sleept inderdaad meê. Maar de niet altoos vaste keuze van uitdrukkingen reeds doet den lezer tusschen allerlei verschillende voorstellingen zweven als hij, aan het slot gekomen zich zelf deze vraag stelt: aangenomen, dat het protestantsch beginsel is vroomheid, die vrijheid eischt: — wat is dat dan voor vroomheid; wat voor een vrijheid, die in deze formule worden bedoeld? Waar, bij welke menschen, in welke verschijnselen vinden wij die? — En zonder deze kennis zijn wij toch nog niet veel verder.

Maar waarschijnlijk bedoelt Dr. Knappert, dat wij in Luther die vrijheid, die van geen gezag weet of weten wil, vinden; en dat wij dus bij hem de juiste voorstelling daarvan kunnen opdoen.

„In Luther is de majesteit der ware godsvrucht heerlijk geopenbaard."

„Althans in den aanvang. Waar hij meent, dat een woord der Schrift zich verzet tegen den eisch van zijn godsdienstig gemoed, daar spreekt hij het uit, dat hij zich niet gebonden acht, dat hij er boven staat", bl. 28. Volgt Luther's bekend oordeel over de bijbelboeken. Dit als slot van een betoog, dat de bijbel niet is Gods woord.

Dat betoog is, geloof ik, een verdienstelijk stuk. Wij, die aan zulk een leer nooit meer denken, weten misschien niet eens meer hoe de onwaarheid er van te betoogen, en vergeten dat dit werk toch tegenover duizende protestanten nog noodig is; ook, hoe vreemd het klinke, misschien ook voor velen, die modern heeten. En vooral in deze rede is zij m. i. uitnemend geplaatst. Het is eene schoone bladzijde: „ik wil niet *bukken* voor de waarheid, voor God; ik wil met al wat in mij is de waarheid *liefhebben*. Ik onderwerp mij niet aan Gods woord. Ik dank God, omdat Hij mij iets van de waarheid heeft doen vinden. Elk vroom mensch, hij zij geleerde of niet, zegt niet onwillig en tegenstrevend, maar blijde en dankbaar: „Spreek, Heer, uw kind hoort!" bl. 23.

Maar heeft niet een zekere verwarring van de godsvrucht — „vroomheid" noemt haar Dr. Knappert — met andersoortige verschijnselen in dat betoog één schakel zeer zwak gemaakt? Op bl. 24 heet het: „wij willen van de confessioneelen weten of de Bijbel de onfeilbare waarheid is. Dit nemen wij op uw gezag niet aan. Dus bewijs!"

„Velen zullen echter door uw bewijs niet voldaan worden en zullen woorden uit den Bijbel aanhalen, welke hun geen waarheid schijnen, omdat hun vroom gemoed er zich tegen verzet."

Gaat deze redeneering wel op? Naar ik vermoed, zal de confessioneel zich door haar weinig geschokt gevoelen. „Ik behoef geen bewijs, dat de bijbel onfeilbare waarheid is," zal hij zeggen. „Het is Gods woord."

„Vraagt gij voor dit laatste bewijs: gij doet dat niet uit vroomheid, maar uit gebrek aan vroomheid. Waart gij godvruchtiger, meer door Gods heiligen geest verlicht: gij zoudt dat van zelf wel inzien." — „Maar juist uwe vroomheid komt er tegen op", beweert Dr. Knappert. „Dan voegt het mij te twijfelen of mijn vroomheid wel de normale is," zal de confessioneel antwoorden, „en niet op grond van *mijne* vroomheid over Gods woord den staf te breken."

En deze tegenwerping, die naar ik meen het klemmende van Dr. Knappert's betoog sterk vermindert, is niet van mij. Zij is van Kalvijn. „Gij vraagt bewijs, dat de schrift geloofwaardig is?" heet het in het bekende hoofdstuk der Institutio. „Maar niet dan magno cum ludibrio spiritus sancti kunt gij zoo vragen. Dat gij dit doet, is uwe perdita impudentia: waart gij in 't bezit van puri oculi et integri sensus, gij zoudt daaraan niet eens denken. De schrift is autopistos: de heilige geest in u getuigt, dat zij behelst wat van Godswege aan denzelfden heiligen geest is opgedragen te boek te stellen. Wie zijn wij menschen, dat wij over de betrouwbaarheid der schrift zouden willen oordeelen? Ja, de vaferrimi Dei contemptores doen alzoo. Wij daarentegen weten, dat dit is res extra aestimandi aleam posita; daarom judicium ingeniumque nostrum subjicimus. En zoo dikwijls het ons bezwaart, dat niet allen dit inzien: wij weten non alios comprehendere Dei mysteria nisi quibus datum est."

Deze zienswijze van Kalvijn is m. i. nog zoo onlogisch niet. In elk geval is zij ondubbelzinnig en duidelijk: terwijl het betoog van Dr. Knappert, hoe streng sluitend het schijne, dit wel is, als men op de woorden let die hij aaneenschakelt; maar niet als men op de verschijnselen, in casu de gemoedsfunktiën alleen het oog vestigt, die in die woorden liggen opgesloten. Niet de vroomheid zelve verzet zich tegen bijbelwoorden; maar de waarheidszin, die zich op het gebied der vroomheid beweegt.

Zoo is het ook met Luther's bekende vrije oordeelvellingen over de Schrift; niet alleen over sommige bijbelboeken, gelijk Dr. Knappert vermeldt, maar over de Schrift in haar geheel. Niet *ik* of *mijne* vroomheid sta boven de Schrift," is Luther's bedoeling geweest. Maar: de beloften en verzekeringen van God, Gods eigen genade door Christus en Zijn woord ons geschonken, Gods woord, — die staan boven de gebrekkige bijbelschrijvers. Niet op zich zelven of op zijne vroomheid beroept Luther zich tegen de Schrift [1]). Ik laat hier onder in de noot eene bekende plaats over dit onderwerp afdrukken, om Luther's bedoeling op te helderen. Zal nu zijne zienswijze op den duur en ten slotte tot de vrijheid, die Dr. Knappert aan

1) Walch, VIII, 2139 vgg.

De sophisten enz. eischen het doen van werken tegenover de gerechtigheid uit geloof. Darum soll man ihnen auf's allereinfältigste also antworten: Hier auf dieser Seiten stehet Christus: so stehen dort auf jener etliche Sprüche aus der Schrift, so vom Gesetz und Werken reden. Nun ist aber je Christus ein Herr ueber die Schrift und alle Werke.... Von demselben sagt mir St. Paulus, dasz er worden sei zur Sünde und zum Fluch über mich. So höre ich wohl, dasz ich sonst durch keine andere Weise habe können erlöset werden, denn allein durch seinen Todt und Blut. Derohalben schliesze ich auf's allergewisseste und sicherste also .... Derohalben weil denn Christus selbst der Schatz ist darum ich erkauft bin.... frage ich gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wenn du sie aufbrächtest, die Gerechtigkeit der Werke damit auf zu richten; denn ich habe auf meiner Seiten den Meister und Herrn über die Schrift,.... er wird nicht lügen noch mich verführen, wenn er sagt Johannes 11:26: wer an mich glaubt, der wird leben.... Wie wohl es unmöglich ist, dasz die Schrift wider sich selbst sein sollte; ohne allein dasz die.. .. verstockten Heuchler also dünket.... Du pochest fort mit der Schrift, welche doch unter Christ als ein Knecht ist....: daran kehre ich mir gar nichts, poche immerhin auf den Knecht, ich aber trotze auf Christum.... En nu zegt Luther tot den geloovige: dazu bist du auch vor Gott sicher: denn dein Herz bleibt je beständig und hänget vest an Christo, an den der Vater ein Wohlgefallen hat, und dir befohlen hat dasz du ihn hören sollst, der ist gekreuziget.... wie die Worte lauten: er ist für uns ein Fluch worden.

ieders vroomheid tegenover de Schrift toekent, leiden? Ik spreek het niet tegen; maar beweer alleen dat Luther aan deze strekking van zijn „beginsel", aan zulk een vrijheid nooit gedacht heeft.

Ik heb wat langer bij dit „de bijbel Gods woord in strijd met het protestantsch beginsel" stilgestaan, omdat naar ik meen hier het zwakke punt in Dr. Knappert's wijze van redeneering duidelijk uitkomt. Hij stelt de vroomheid die vrijheid eischt, tegenover de vroomheid die min of meer op gezag gegrond is. Maar door 't gemis van een scherpe bepaling dier „vrijheid" treedt m. i. niet genoeg aan 't licht, is mij althans niet duidelijk geworden, in welken zin nu die vrijheid tegenover alle gezag het protestantsch beginsel is.

Immers uit de rede zelve kan de lezer opmaken, dat dit in niet minder dan *drie* beteekenissen kan zijn bedoeld.

Men kan gezag in den godsdienst verwerpen en vrij willen zijn, zoodat men b. v. weigert de waarheid der stelling: „de bijbel is Gods woord" toe te stemmen op gezag van anderen; zoodat m. a. w. „niet de bijbel voor ons gezag is, maar men als waar aanneemt wat en omdat het waar is." „Dat is" voegt Dr. Knappert er bij," „omdat God het zegt." (o. a. bl. 25).

Deze vrijheid raakt dus het vaststellen van onze godsdienstige overtuigingen, ons zoeken naar kennis.

Men kan — iets geheel anders — dit vrijheid noemen, dat „de waarlijk godsdienstige mensch in de hoogste mate bevrediging, verzoening met God kent: hij is één met Hem. Tusschen God en zich zelven duldt de protestant niemand en niets.... Men kan niet liefhebben, schuldgevoel hebben, vertrouwen op voorschrift. Ware vroomheid en gezag zijn onvereenigbare begrippen" bl. 26. Als ik wel zie, — dit laatste „begrippen" is kenmerkend — wordt hier met vrijheid bedoeld het gevoel van spontaan te handelen, waarmeê de waarlijk vrome in zijne godsdienstige aandoeningen geenerlei dwang *gevoelt*, omdat hij blijde is God te bezitten.

Maar een derde soort van vrijheid tegenover gezag is deze; dat men geenerlei bindende regelen in 't godsdienstige duldt b. v. in eene kerk. „De belijdenis mag wel bestaan als uitdrukking der geloofsovertuiging, maar zij mag geen verbindend karakter dragen: want dan is er in de kerkelijke gemeenschap een ge-

zag." bl. 31. Nu kan men, meen ik, zeer goed in een der beide vorige opzichten vrijheid verlangen, en nogtans in dit derde punt òf ook voor de vrijheid òf voor 't gezag zijn.

Van de vrijheid in den eerstgenoemden zin, de weigering om voor eenig gezag te buigen, dat ons dwingen wil iets als waar aan te nemen; de beslistheid om alleen aan te nemen wat en omdat het waar is, blijf ik gelooven, dat het een louter negatief beginsel is, 'twelk Luther dan ook met vele ongodsdienstigen gemeen heeft. Luther verzet zich tegen de roomsche kerkleer. Volgens Dr. Knappert is dit de vroomheid, die vrijheid eischt. Renan wordt tot geestelijke opgeleid in het seminarie St. Sulpice. Maar als hij de wijding zal ontvangen, is zijn waarheidszin hem te sterk; en hij breekt, hij, de zoon van het bigotte Bretagne, met zijn kerk, met wat hem tot hiertoe heilig is geweest, met zijn moeders gebeden; niet lichtzinnig, neen, met oprechten weemoed. Staan beide mannen, de hervormer der 16de en de vrijdenker der 19de eeuw, hierin gelijk? Bij Luther was de vrijheid een eisch der vroomheid: hij nam aan, wat God zei. Maar dit zou Renan natuurlijk ook gedaan hebben, als God naar zijne meening iets tot hem had gezegd. Zeker: Luther kwam, geleid door zijn dorst naar vrede voor het ontrust gemoed, op het punt waarop hij met het gezag der kerk breken moest; Renan op den weg van dorst naar kennis. Maar maakt dat in hun waarheidsliefde zelve verschil? Ik kan 't niet zien. Immers, de breuk met het gezag der kerk vloeide geenszins voort uit Luther's vroomheid op zich zelve, maar hieruit dat die kerk de godsdienstige waarheid, de goddelijke waarheid over den weg der zaligheid tegensprak. Had de kerk dit niet gedaan, dan had Luther haar gezag niet aangerand. Het verschil tusschen beiden moet liggen, niet in hun breken met het gezag, ook niet in den weg, waarop zij daartoe kwamen, maar in iets anders; iets, wat wij juist zoeken; iets, wat Luther in zijne godsvrucht heeft gekenmerkt. Ook Dr. Knappert heeft deze vraag opgeworpen, bl. 15 onderaan; maar ik kan niet zien, dat zijn antwoord historisch te rechtvaardigen is, zie boven bl. 305.

Onbegrensde waarheidsliefde — 't zijn Prof. Knappert's eigen woorden — drijft Luther tot verzet tegen het gezag der kerk; niet zijne vroomheid op zich zelve eischte vrijheid.

Er bestaat — dit spreek ik niet tegen — eene waarheidsliefde, die in zich zelve het karakter van godsvrucht bezit, en die niet (als bij Luther) ten bate van de reeds gevondene en vaststaande overtuiging, maar voor zich zelve, voor *de* waarheid, welke die ook blijken moge te zijn, vrijheid eischt. Doch daarvan weet ik niet, dat eenig spoor in de hervormingseeuw is te vinden: 't meest nadert Zwingli nog hiertoe. Namelijk: wie, gedreven door een hartstochtelijken en tegelijk eerbiedigen dorst naar werkelijkheid, naar kennis der dingen gelijk zij zijn, nu met al de liefde van zijn hart zich aan het onderzoek daarvan wijdt; wie het vaste geloof bezit, dat wie zoekt ook vinden zal; wie in dat geloof ook alle traditioneele en betwijfelbare waarheden versmaadt, overtuigd, dat wat zich als werkelijkheid aan hem zal voordoen altijd beter, heiliger is, meer zijn eerbied verdient, dan wat menschen zich als de waarheid hebben voorgesteld; wie daarin dus het hoogste en beste, daarin *God* zoekt; wie durft uitgaan, alleen met blanke oprechtheid en grooten ernst gewapend „niet wetende, waar hij komen zal", maar vast *vertrouwend:* waar ik kom zal het goed zijn: — van dien kan men zeggen, dat zijne waarheidzoekende ziel in die waarheid God aanbidt, huldigt, liefheeft. Hem kan men vroom noemen. Of liever in dezen eerbiedigen ernst ligt een bestanddeel van godsvrucht; ligt een zoeken naar den levenden God; terwijl natuurlijk deze vroomheid juist hierin haar eigenaardigheid toont, dat zij zonder vooroordeel, zonder zich door wie of wat ook in het onderzoek naar de waarheid te laten belemmeren, *vrij* haar weg wil gaan. Noem ik dezen waarheidszin, als zij een uitvloeisel is van ernst, van karakter, en als genoemd eerbiedig vertrouwen een bestanddeel er van uitmaakt, *godsvrucht:* dan doe ik dat in denzelfden zin, waarin het immers hooge, echte godsvrucht is, wanneer de natuuronderzoeker de schepping niet maar beschouwt als een voorwerp van zijn onderzoek, maar — gelijk ginds in alle waarheid — zoo hier in de natuur eene macht, een verschijnsel eerbiedigt dat boven hem staat, dat hem met die vereering en bewondering vervult, die de Christen tegenover God zelven gevoelt. Maar nog eens: deze waarheidszin, die vroomheid mag heeten en die *wèl* vrijheid eischt, ontbrak Luther, — gelijk Renan. De eerste wist zeer goed, waar hij uitkomen zou,

voor zoover een mensch dat weten kan. Hij dacht er niet aan waarheid te *zoeken*: hij bezat ze immers, reeds in 1517: geen gerechtigheid uit de werken, maar uit 't geloof! De ander, Renan, schrijft als had hij in zijn scepticisme het vertrouwen op het vinden der werkelijkheid verloren, of — nooit bezeten? Bij hem ontbreekt niet zekere vroomheid, maar het geloof.

En toch: ook hier moet ik weêr opmerken, dat hoewel Prof. Knappert, naar ik meen, het rechte niet heeft getroffen, er toch in de richting door hem ingeslagen ook m. i. over de vraag, die ons bezig houdt, licht moet te vinden zijn. In het protestantisme schijnt inderdaad een gelooviger waarheidsliefde, een vaster vertrouwen te liggen, dat 's menschen onderzoekende geest al voortgaande God ontmoet, dan in het katholicisme.

Ik denk hierbij niet aan de ongodsdienstigen, die even als wij de onafhankelijke wetenschap huldigen, en zich nu ook voor hun ongodsdienstigheid op Luther en de zijnen beroepen maar aan eene opmerking van Prof. Rauwenhoff, die mij zeer heeft getroffen. „Overlevering of overtuiging?" zoo stelt hij het onderscheid. „De diep insnijdende vraag: is het waar, wat ik geloof, kent de katholiek niet zoo goed als de protestant. Dat geeft een diepgaand verschil in levensrichting", enz. (Stemmen t. a. p. bl. 101). Zeer juist: maar waar is de samenhang tusschen dit alles en de andere kenmerken van het protestantisme? —

De andere soort van vrijheid, die tegenover het gezag volgens Prof. Knappert in het protestantsch beginsel: de vroomheid, die vrijheid eischt, ligt opgesloten, bestaat, als ik 't althans goed begrijp, hierin „dat de geloovige in de hoogste mate bevrediging, verzoening met God kent: hij is één met God." Ik wil deze uitdrukking niet ontleden. De bedoeling zal wel zijn, dat de geloovige van geen dwang iets speurt, als hij tegenover God staat, zich dan vrij gevoelt; iets ongeveer als wat Luther in zijne *Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen* naar zijne positieve zijde zoo uit het volle hart beschrijft. Nu is dit inderdaad het ideaal van iederen geloovigen protestant: maar — niet eveneens van iederen geloovigen katholiek? Maakt Dr. Knappert zich wel een juiste voorstelling van wat het gezag voor den vromen katholiek, evenals voor den vro-

men confessioneel is? Ik vraag dit met eenige vrijmoedigheid, als ik op bl. 16 lees: „De roomsch-katholieke leer predikte *geen andere* vroomheid dan gehoorzaamheid aan de kerk." En later: „*geen andere* heiligheid dan volbrengen wat de kerk voorschreef: de gedachte aan iets hoogers was nog nooit tot haar recht gekomen." Is dit toch niet veel te sterk? Wat is de heele mystiek anders dan een stoute poging van den vrome, om den afstand, die ons van God scheidt, te niet te doen? Wat gevoelden de mystieken van dwang, van gezag, van een juk, dat hun was opgelegd? Neen waarlijk, zij voelden zich volkomen vrij en zalig. En men zegge niet: maar de mystiek is ook het protestantsch element in de katholieke kerk. Want op die wijze wordt alle scherpe begripsbepaling onmogelijk; en weten wij in 't geheel niet meer, waaraan ons voor onzen protestantschen naam te houden. Maar er is meer. Ook waar de tusschenkomst der kerk of van middelaars wordt aanvaard, daar voelt de vrome zich geenszins altijd onder een juk, onder gezag en dwang. Daar heerscht niet zelden de vroomheid, die vrijheid — ik zeg niet „eischt" — maar schenkt. Wij hebben in onze taal een fraai boek over een droevige [1]) zaak. De heer Mr. H. A. v. d. Hoeven, ons kamerlid, heeft in 1871 *zijn terugkeer tot de kerk van Christus* beschreven. Welnu, men leze daarin de bladzijden, waarin v. d. Hoeven 't gevoel van verruiming, van verlossing, van volkomen vrijheid uitspreekt, als hij eindelijk met volle overtuiging in de kerk is opgenomen. Men hoore zijn betoog, hoe onwaar het is, dat de katholiek zich in zijne godsdienstige praktijken gedwongen en onder een juk zou voelen, in plaats van vrij, zalig in 't genot van wat zijn eigen hart maar 't heerlijkst kan wenschen, bl. 126 vgg. Zeker, niet iederen keer is dat, voegt v. d. H. er bij, onder 't aanhooren der mis het geval. Maar — zoo vraag ik nu op mijne beurt — moet niet de protestant hetzelfde belijden? Ja, in onze beste, vroomste uren hebben wij den steun en de leiding van anderen niet noodig;

1) Droevig: niet voor het protestantisme, maar voor den man, die na zijn huwelijk met eene roomsche vrouw als keerpunt zijns levens noemt „eene groote zonde, die God hem toeliet te begaan", en onverholen vertelt, hoe niet berouw, maar doodelijke angst voor de gevolgen, waarmeê hij geruïneerd kon zijn, hem verder op weg naar Rome bracht.

maar zeer dikwijls ook steunen wij op anderen, laat het nu de traditie of eene vrome moeder of Jezus of wat ook zijn, of — onze zielsverheffing verflauwt aanmerkelijk. Evenzoo met de confessioneelen. Wij willen de godsvrucht in deze richting niet zoeken bij Kuyper c. s.; hen kan het politiek drijven hunner partij gedemoralizeerd hebben; maar bij de christelijk-gereformeerden. Welnu, meent iemand wezenlijk, dat deze hun godsvrucht — toch, indien eene, „een godsvrucht van gezag" — als gezag, als dwang voelen? Ik geloof het niet, en moet dan ook bekennen, dat ik weinig lektuur ken, waarin zulk een door en door hollandsch-protestantsche geest tintelt als in *De vrije Kerk*, *Stemmen uit de Chr. Geref. Kerk*: al vind ik daar, ja, eene vroomheid die blijkbaar vrijheidszin kweekt, maar geene nauwkeurige beschrijving van de protestantsche godsvrucht, waarin dan die vrijheid op een of andere wijze moet liggen opgesloten. Evenzoo wijs ik, om niet te uitvoerig te worden, slechts met een enkel woord op het engelsche volk, waaraan niemand toch het echt protestantsch karakter zal ontzeggen, bij alle gehechtheid aan dogmatiek en ritueel en kerkelijk gezag. —

Iets geheel anders weder wordt de vroomheid, die vrijheid eischt, als men — in de derde plaats — daaronder dit verstaat: dat wij, al houden wij onze godsvrucht voor de bij benadering zuiverste, de meest normale (natuurlijk alleen voor onzen kring en tijd), toch daaraan geen bindend gezag over anderen toekennen. Dit betreft wel een kerkrechterlijk, maar in den grond een opvoedkundig vraagstuk. Bij het vrijwilligheidsbeginsel, zooals dat b. v. door de kwakers wordt voorgestaan, kan van dit gezag natuurlijk geen sprake zijn. Maar waarom in een protestantschen kring een bepaalde godsvrucht niet als gezaghebbend — in dezen zin — zou mogen gelden; waarom dit in strijd zou wezen met de vroomheid die vrijheid eischt: dit vermag ik niet in te zien. Doet Dr. Knappert toch de voorstanders dier zienswijze geen schromelijk onrecht aan, als hij schrijft: „dwing eens tot liefhebben en dan nog wel volgens een vaste theorie! Gebied schuldgevoel en levenswijding volgens de regelen van eene synode", bl. 26. Dàt weten waarlijk b. v. de christelijk-gereformeerden, dàt wist Kalvijn ook wel, dat men niet een of ander soort van schuldgevoel aan een ander kan „opleggen". Maar dat is ook de vraag niet.

Veeleer deze: of men in een' of anderen kring een bepaalden vorm van godsvrucht tot norm stellende en het opkomend geslacht daarin onderwijzende, hen niet langzamerhand tot die godsvrucht brengen kan; en of dit niet onmisbaar noodig is, heilige plicht zelfs. Men kan toch niet „*de* vroomheid die vrijheid eischt" mêedeelen; men deelt altijd een of andere soort van vroomheid mêe, of — men moet stil afwachten, wat in het hart van anderen zich van zelf zal doen gelden. Joh. 7: 17 beteekent toch ook: begin maar eerst volgens eene leer te leven, en zie dan of zij zich niet voor uw hart en geweten rechtvaardigt. Maar hier vooral wreekt zich bij Dr. Knappert de verwarring, waarvan ik boven sprak. Hij behandelt dit punt niet als een opvoedkundig, maar als een kerkelijk vraagstuk; en de vraag: „eischt de vroomheid onbeperkte vrijheid?" wordt bij hem — in overeenstemming met het verleden der hervormde kerk — deze: mag (niet een of andere *godsvrucht*, maar) een of andere *belijdenis* bindend gezag hebben in eene protestantsche kerk?

Zoo brengt mij dit punt tot de bespreking van het andere deel van Dr. Knappert's rede: van datgeen wat uit het protestantsch beginsel, zooals hij dat verstaat, volgt voor de kerk. Laat mij dan hier afbreken en resumeeren, wat ik over dat beginsel zelf heb opgemerkt.

Is het protestantisme een bijzondere soort of vorm van christelijke godsvrucht: — en ik herinnerde boven reeds hoe volgens Dr. Knappert de hervorming eene reformatie *van den godsdienst* is geweest: — dan is zijn beginsel niet beschreven in de vroomheid, die vrijheid eischt. Immers dit, behalve dat het eene zoo dubbelzinnige uitdrukking is, is een formeel iets, dat het karakter der vroomheid zelve niet raakt. Onverschillig of wij in Luther ('t zij dan, dat hij zich helder daarvan bewust is geweest, 't zij het hem meer dan hij zelf inzag dreef) het beginsel der hervorming vinden; dan wel of wij dat uit andere personen en verschijnselen moeten afleiden; onverschillig of wij van beginsel of van beginselen moeten spreken: wij moeten trachten tot een bepaalde voorstelling dienaangaande te komen, zullen wij b. v. een antwoord hebben op de boven reeds vermelde vraag „of misschien het protestantisme als cultuurmacht zijn tijd heeft gehad [1])?" Wel hebben wij in de

1) Rauwenhoff, Protestantisme II, 437.

richting door Dr. Knappert ingeslagen dat beginsel te zoeken. De autonomie van den vrome of het recht van het individu komt in 't protestantisme veel meer tot haar recht dan in het katholicisme. Vandaar dat Rauwenhoff en op zijn voetspoor Nippold hierin *het* kenmerk van den protestant zoeken. Maar ook deze formule voldoet niet, tenzij wij moeten aannemen, dat het protestantisme de godsvrucht dezelfde liet, maar alleen de omstandigheden, waarin die godsvrucht voorkomt, veranderde en *daardoor* haar wijzigde.

Immers ook dit laatste zou mogelijk zijn. 't Zou kunnen wezen, dat het éénig kenmerk van het protestantisme was 't wegnemen van zekere belemmering voor de vroomheid, waarpoor deze dan van zelf reiner, meer gelouterd, anders werd. Maar is dat zoo? Hoe kan Dr. Knappert dan telkens spreken van eene *hoogere* vroomheid bij Luther dan bij de katholieken; van een hoogere vroomheid dan die van Luther, die weêr anderen zullen zoeken of hebben, bl. 16, 55, 57 en passim?

Hier ligt het zwaartepunt van de vraag, die ons bezig houdt. „God kwam tot Luther en wekte in hem een hoogere vroomheid. Zoo zal Hij komen tot allen en Zijne kracht in hen openbaren. Daarop vertrouwt ieder protestant".

Toegestemd. Maar doet dan het eigenaardig karakter van b. v. Luther's vroomheid minder ter zake? Ligt dan b.v. in het „goed zijn meer dan goed doen", door u zelven genoemd, niets protestantsch?

Wanneer ik op bl. 36 aan 't slot van een paar fraaie bladzijden over onverdraagzaamheid lees: „en een echt protestant zal nooit ongodsdienstig noemen wie een andere opvatting van den godsdienst heeft dan hij": — dan begin ik te gelooven, dat Dr. Knappert soms verward heeft godsdienst en godsvrucht; het eene een zaak ook van kennis, het andere een gemoedstoestand. Bij het eerste past de feilbaarheid van bl. 35; bij het andere zou voegen het bewustzijn van zonde, dat echter (hoewel telkens van verschil in „vroomheid" is gesproken) niet wordt vermeld.

Na het gansche betoog van Dr. Knappert gelezen en overdacht te hebben, weten wij, meen ik, nog niet nauwkeurig:

1°. Welken zin hecht hij aan de *vrijheid*, die volgens hem door het protestantisme wordt geeischt; en waar zijn de histo-

rische gegevens voor dien vrijheidseisch? In Luther? Of in de protestantsche volksbeweging van 1520—30? Of in de drie eeuwen van ontwikkeling van het protestantisme? Of in den tegenwoordigen toestand der protestanten?

2°. Is het protestantisme ook een eigenaardige soort van *vroomheid*? Of bestaat zijn eigenaardigheid juist, maar ook alleen hierin, dat daarin de vroomheid vrijheid eischt?

3°. In het eerste geval: welke vroomheid is de protestantsche; en waar zijn de geschiedkundige getuigenissen hieromtrent?

4°. In het tweede geval: hoe hangt dan die vrijheid met die vroomheid samen: is zij een bijkomend iets, of wel staat zij met vroomheid in oorzakelijk verband? En *hoe* doet zij dan dit laatste?

Zoolang deze vragen niet beantwoord zijn, moeten wij nog altoos naar het protestantsch beginsel blijven zoeken.

In ieder geval moet daarbij m. i. (niet van *vrijheid*, maar) van een *zelfstandig* zich toeeigenen der christelijke godsvrucht door den vrome als het ideaal worden gesproken; terwijl noch het diep gevoel van christendom en humanisme te kunnen verzoenen, noch de ervaring van uit allerlei afdwalingen in de door Jezus gevonden betrekking tusschen God en ons te zijn teruggekeerd mogen worden gemist: gelijk bij Rauwenhoff en Nippold het geval is.

V.

Uit de vroomheid, die vrijheid eischt, als het protestantsch beginsel, leidt de hoogleeraar een reeks van beschouwingen af over de kerk; waarvan de geldigheid te meer aan een onderzoek moet worden onderworpen, nu zij namens de ned. herv. kerk zelve aan aanstaande godgeleerden dier kerk zullen worden onderwezen.

Alweêr ga eene opgaaf van den gang van Dr. Knappert's betoog vooraf.

Na het genoemde beginsel te hebben verkregen en de vraag: „eischt de vroomheid onbeperkte vrijheid ook tegenover het gezag van belijdenis en Schrift?" toestemmend te hebben beantwoord in vrij sterke bewoordingen (b. v.: „zie hier *het be-*

wijs voor deze stelling" bl. 31), zet de schrijver uiteen, dat de ned. herv. kerk zich niet altijd bewust is geweest van haar schoon beginsel. „Haar" dat is dan van het protestantisme in het algemeen. Die zwakheid is z. i. vrij wel te verklaren. Godsdienstige menschen toch, die een zeer besliste overtuiging hebben, kunnen uiterst bezwaarlijk het recht van anderen erkennen. Ook heeft de ned. herv. kerk godsvrucht en godgeleerdheid onafscheidelijk verbonden geacht: van daar onverdraagzaamheid; van daar het bouwen van kerkelijke gemeenschap op gelijke theologische denkbeelden, bl. 37; van daar [1]) eindelijk — maar ditmaal wordt niet van *kerkelijke*, maar van *godsdienstige* gemeenschap gesproken, bl. 38, — dat velen van den godsdienst zijn vervreemd door de schuld der kerk. Bouwt men nu (bl. 40) de kerkelijke gemeenschap op den grondslag eener (bedoeld wordt: eener godgeleerde) belijdenis: — dan moet *dat* protestantisme aanleiding geven tot het ontstaan van een groot aantal kerkgenootschappen. Dat is echter een fout: zulk bouwen is onhoudbaar, bl. 41. Immers, volgens het protestantsch beginsel is slechts één vorm van gemeenschap mogelijk. In de kerk moet plaats zijn „voor allen, ook die de meest verschillende theologische zienswijzen hebben, mits zij vroomheid met volstrekte vrijheid paren." Reeds vroeger heeft de schrijver verklaard „dat ieder, die verklaart waarachtig protestant te wezen, toch wel het recht zal moeten hebben opgenomen te worden in een kerk, die zich protestantsch noemt; en dat te zeggen: neen, gij moet bovendien luthersch of hervormd wezen — een eisch is in strijd met het protestantsch beginsel," bl. 32.

Maar natuurlijk rijst nu de vraag: waarom dan hervormd? Want de uitnemendheid dier kerk is voor Dr. Knappert „geene, noch in dogmatisch, noch in religieus opzicht." Toch: „als ik het niet ware, ik zou hervormd willen worden om de historie onzer kerk, om hare betrekking tot ons volk, om haren tegenwoordigen strijd."

En langs welke lijn moet zich nu die hervormde kerk voortaan bewegen? Zij moet *a.* „de gemeenschap niet meer zoeken in eene theologische belijdenis, maar in de eenheid van het pro-

1) Zou dat waarlijk de oorzaak zijn?

testantsch beginsel, vroomheid vrijheid eischend. *b.* Zij moet het toetreden tot hare gemeenschap alleen afhankelijk stellen van de aanneming van haar beginsel."

De kerk — gaat Dr. Knappert voort — is een *godsdienstige* vereeniging; is christelijk om een hoogeren vorm van vroomheid aan te duiden dan bv. de joodsche kerk bezit; is protestantsch om het bekende beginsel. Verdere onderscheiding komt niet te pas. In de kerk behoudt de luthersche, de gereformeerde zijne dogmatiek, maar zij kunnen daarvoor geen bindend gezag vragen. Komt er ooit hoogere vroomheid, dan is voor haar van rechtswege plaats in de hervormde kerk. Ook voor de modernen, die immers vroomheid, die vrijheid eischt, willen. Welke vroomheid? Ieder bepale den *godsdienst*, zooals hij meent dat recht is; hij zij theïst of pantheïst, wijsgeerig of niet wijsgeerig.

De eerste voorwaarde om tot eene protestantsche kerk te mogen toetreden, is: „godsdienst te willen, met geheel het hart voor God te willen leven, voor het allerhoogste, dat men kent, het gansche zijn in betrekking te brengen met God." bl. 58, 59. Uitgesloten zijn dus alle ongodsdienstigen, „indien gij onder hen verstaat alle slechte, laaghartige menschen die God niet willen liefhebben, die voor het hoogere niet willen leven." — De tweede: een christen te zijn. D. i. niet: een theologische zienswijze te omhelzen; maar „de dogma's eener kerk te verbinden met een bepaald iets, dat aan alle christenen eigen is en dat uit Jezus' ziel is voortgekomen. Dat ééne bestaat in het streven om alle menschen kinderen Gods te maken; of de gansche menschheid tot één groote familie van broeders en zusters te vormen; of het kruis te maken tot teeken der godsdienstige eenheid. — Het derde kenmerk der kerk en dus voorwaarde van toetreding is: het protestantsch beginsel."

Maar zoo wordt de kerk karakterloos? Neen, want zij, de kerk, zal zich verzetten tegen alle goddeloosheid en zonde, enz.

De herv. kerk erkent alle theologische richtingen volgaarne; maar bij al hare leden moet de godsdienstige, christelijke, protestantsche gemeenschap op den voorgrond staan: boven elk verschil moet men elkaar niet alleen dulden, maar ook waardeeren. Kan dat? „De protestant zal den mensch, ook die

dwaalt, ook die hem bestrijdt, nog als een mensch waardeeren, doch niet al het verkeerde, dat in hem is," bl. 64. De kerk, die niet het Godsrijk maar een machtig middel tot bevordering van het Godsrijk is, kan — ook de hervormde kerk — den zegen van het protestantisme in ons volk helpen verbreiden.

Tot zoover Dr. Knappert.

In dit betoog, dat fraaie bladzijden bevat, o. a. de motiveering van des sprekers gehechtheid aan de hervormde kerk, is niets zoo duidelijk als dit, dat den spreker zelven zeer helder voor den geest stond, wat hij wilde en dacht. Maar ligt het aan mij, dat het bij mij niet zoo is? Zou het niet nog anderen lezers groen en geel voor de oogen worden, doordat zij niet meer weten, waaraan toch in iederen volzin bij kerk, vrijheid, godsdienst te denken? Hun ware dat onaangenaam gevoel bespaard, wanneer Dr. Knappert wat hij onder zulke woorden verstaat duidelijker had voorgesteld. Ik zeg niet, wanneer hij daarvan „met systematische juistheid en volledigheid" eene bepaling had gegeven. Volkomen terecht maakt hij zelf tegen dien eisch groot bezwaar. Doch niet een bepaling, maar een voorstelling; niet de ontleding van een begrip, maar het aanschouwelijk maken van een concrete zaak: dát zou zoo gewenscht zijn geweest. Van „de stof" vraagt niemand, eene bepaling van den hoogleeraar (bl. 58). Maar daarmeê staat de godsdienst daarom niet op één lijn, omdat wij menschen met voorstellingen over deze dagelijks hebben te maken, en dit een verschijnsel is, waarvan ieder iets weet en graag helderder zou weten. Het komt mij voor, dat in dit tweede en derde deel het gebrek aan scherp bepaalde uiteenzetting van Dr. Knappert's bedoeling met „vroomheid" en „vrijheid", dat mij in het eerste deel trof, zich zeer onzacht wreekt.

Als ik goed zie, is het ideaal van een kerk volgens prof. Knappert, of liever is *de* éénige kerk, die hij protestantsch zou noemen, de remonstrantsche. En wat hij „onze herv. kerk" noemt is de bestaande gereformeerde gemeenten en instellingen, vervuld van remonstrantschen zin, en wel zoo, dat zij alle niet exclusieve Nederlanders omvatten: het oude ideaal van Oldenbarneveldt en de Groot. Karakteristiek is echter daarbij, dat,

terwijl de oude remonstranten altijd „de godzaligheid” op den voorgrond plaatsen, deze kerk zal strijden; strijden tegen goddeloosheid en zonde, bl. 63. Maar dit moge bijzaak zijn, dat is echter niet dit andere: juist dat wat aan de remonstrantsche broederschap, even als trouwens aan iedere andere godsdienstige vereeniging, kracht en waarde voor de leden geeft; juist dat wat daarvan maakt een godsdienstige gemeenschap: zou in die nieuwe kerk uit den aard der zaak ontbreken. Het gemeenschappelijk verleden; de niet al te ver uiteenloopende godsdienstige zienswijze; de onderlinge gehechtheid door het bijeenbehooren in een' kleinen kring en door onderlingen omgang; het traditioneel gebruik van ongeveer dezelfde woorden, liederen, instellingen. Zonder dit alles kan men wel een kerkelijke gemeenschap hebben, zooals de thans bestaande herv. kerk er eene vormt; kan men wel eenige vrij losse administratieve betrekkingen met elkaâr onderhouden: — maar de kracht van die gemeenschap ligt niet in een godsdienstig karakter, dat zij weinig draagt noch dragen kan, en is, voor zoover zij kerk is, uiterst gering; terwijl wat de herv. kerk thans nog misschien van godsdienstige gemeenschap bezit, bij de hervorming, zooals Dr. Knappert die wenscht, verloren zou gaan: het gemeenschappelijk verleden en de daaruit voortvloeiende eigenaardige kenmerken van allen; de, in hoe beperkte mate ook, gemeenschappelijke taal; de aanraking, al weêr hoe gering ook, bij de behartiging van enkele godsdienstige aangelegenheden.

Inderdaad, hoe kan in „vroomheid, die vrijheid eischt” eenige *band* liggen? Namelijk zonder nadere bepaling, al is het niet dogmatische bepaling, van die vroomheid? De meeste Nederlanders, ook die van de joodsche natie, ook zij, die bij iedere gelegenheid verklaren, dat zij van God en van de kerk niets willen weten, zullen tegen wat *deze* kerk wil niets hebben, als ik althans de algemeenste uitdrukkingen van Dr. Knappert mag kiezen om haar te karakterizeeren: „het streven om de gansche menschheid tot ééne groote familie van broeders en zusters te vormen”, „leven voor het allerhoogste, dat men kent” en dergelijke. Maar wat zal een kerk *doen*, die deze allen omvat? Van zulk een kerk kan geene prediking, geen godsdienstonderwijs, geen gezangboek, geen leesgezelschap, geen ziekenbezoek, geene vergadering, met één

woord niets uitgaan. Zulke heterogene elementen zullen dadelijk voelen: wij passen niet samen. Om samen te *werken*, en dan nog wel in 't godsdienstige, is iets meer noodig dan dat men 't in een zekere louter formeele, eigenlijk negatieve stelling samen eens is. Daarvoor zijn noodig sympathie, gelijkgezindheid, onderlinge gehechtheid aan hetzelfde werk en doel op min of meer dezelfde wijze samen te verrichten, en ongeveer dezelfde vorm van godsvrucht samen te betrachten. Wat Dr. Knappert kerkelijke gemeenschap noemt, is eigenlijk in 't geheel geene gemeenschap, maar een lijdelijk behooren tot éénzelfde groot geheel, gelijk wij b.v. allen burgers zijn van één staat.

De talrijke pogingen om alle protestantsche, zelfs alle christelijke kerken te vereenigen, zijn nog kort geleden uitvoerig behandeld in het door het Haagsch genootschap bekroonde werk van Joss, aangevuld door Dr. Sepp in zijne *Irenische en polemische theologie.* Maar terwijl de meeste van deze pogingen gebouwd waren op hetgeen immers alle protestantsche kerken gemeen hadden, of op het hartelijk verlangen om aan den strijd tusschen de verschillende kerken een einde te maken: vat Dr. Knappert de zaak principiëeler op. Het protestantsch beginsel *duldt* volgens hem „slechts ééne gemeenschap", („slechts één vorm van gemeenschap", schrijft hij, maar blijkbaar is het eerste bedoeld). Deze amalgameering nu, niet om praktische redenen, maar omdat het niet anders zou mogen wegens dit protestantsch beginsel, is, behalve dat de wensch daarnaar bij hen, die altoos 't liedje: „zet liever gij uw kerk wat uit" zingen, zeer gewoon is, zeker niet ongehoord. Zij herinnert mij aan een man, wiens naam door mij reeds meermalen werd genoemd, aan den wederdooper Johannes Denck. Hij die gedurende de korte jaren dat hij werkte en leed (1524—1527) het geestelijke hoofd der tienduizende anabaptisten in Zuid-Duitschland is geweest, heeft in een geschrift, dat ten onrechte [1]) den titel „Hans Dencks Widerruf" draagt, en in zijn laatste schrijven aan Oecolampadius op iets dergelijks het oog gehad. Deus mihi testis est, quod uni tantum sectae, quae est ecclesia sanctorum, bene esse cupiam

1) Keller, t. a. p. 281.

ubi ubi sit. Fructum autem alium non requiro, quam ut quamplurimi uno corde et ore Deum et patrem Domini nostri Jesu Christi glorificarent, sive circumcisi, sive baptizati, sive neutrum. Maar 't was in Dencks laatste dagen, dat hij zoo schreef. Hij kon dus niet meer de ondervinding opdoen, dat men ja natuurlijk een zekere gemeenschap kan zoeken met alle godvruchtigen, — want Christus beteekent bij D. ongeveer, wat wij den geest der vrome liefde noemen, — of zij besneden of gedoopt of geen van beiden zijn; gelijk ieder welgezind man het wel met Dr. Knappert eens zal wezen, als deze betuigt: „ik zoek de gemeenschap met allen, die zich wijden aan het hoogste, het heilige", bl. 60. Maar tevens dat voor die godsdienstige gemeenschap, die men in den regel met de kerk en hare verbetering beoogt, nog iets meer noodig is dan zulke zwevende algemeenheden, die slechts bij uitzondering sommigen bevredigen. Hoe zal de kerk zijn wat Dr. Knappert van haar wil „de vereeniging, welke zich voorstelt door gezamenlijke krachten aller doel te bereiken" bl. 54: — als de leden niets gezamenlijk bezitten dan een zekere vroomheid, die bij de verschillende leden zoo ver uiteenloopen kan en die eene zekere niet nader bepaalde vrijheid eischt? Leert niet eene nauwgezette waarneming van de thans bestaande protestanten, dat zij wel degelijk, mede ten gevolge van hun, als gij wilt, kerkelijk verleden, in hun godsdienstig leven of in den vorm hunner gemeenschap eigenaardige nuances, onderscheiden kleuren vertoonen?

Vergeten wij niet, dat aaneensluiting reeds om dus of zóó te heeten, maar nog meer om iets bepaalds te doen, alleen mogelijk is door zich te onderscheiden van anderen. Dit behoeft volstrekt niet tot onverdraagzaamheid te leiden. Men kan voelen: mijn kring en ik zijn *anders* dan gij en de uwen. Daarin ligt volstrekt niet: wij zijn beter dan gij. — De vraag naar het wezen van gewetensvrijheid en verdraagzaamheid is echter te veelomvattend om ze hier ter loops te bespreken.

VI.

Dr. Knappert wil alle protestanten amalgameeren. En het is niet onnatuurlijk, dat hij dat wil: omdat hij de dogmati-

sche, de godgeleerde belijdenis als kerkelijk onderscheidingsteeken, als band van aaneensluiting te recht veroordeelt, maar nu de geheel andersoortige belijdenis — om dit woord te behouden, — den geheel anderen band van aaneensluiting, die in kleinere kringen van protestanten bestaan kan en feitelijk bestaat, niet genoeg tot zijn recht laat komen. Over het oud hervormde, ook bij vele modernen nog voortlevende „geen kerk zonder *theologische* belijdenis: valt deze weg, dan is ook de godsdienstige gemeenschap vervallen", is de hoogleeraar geheel heen. Herhaaldelijk spreekt hij zijne afkeuring van deze gevolgtrekking uit. Ja, meer nog, hij zoekt — en wij mogen er hem dankbaar voor wezen — de formule voor een anderen band van gemeenschap. Maar alleen voor de protestanten in 't algemeen meent hij dien te kunnen vinden; voor kleinere kringen, bv. voor de hervormde kerk, niet.

Toch alweêr, evenals bij zijne bepaling van het protestantisme, beweegt hij zich in de richting, waarin naar het mij voorkomt ook de bepaling van de eigenaardigheid, die verschillende kerken ook nog in dezen tijd hebben, die haar misschien nog eene bepaalde roeping aanwijzen, inderdaad moet worden gezocht.

Immers, na op bl. 40, 41 het te hebben doen voorkomen, alsof de gemeenschap volgens de bestaande verschillende protestantsche kerken zou afhangen van dogmatische opvattingen, van beschouwingen over doop en avondmaal, enz.; en na op bl. 45 gezegd te hebben: „de protestantsche kerkgenootschappen onder ons ontleenen haar recht van bestaan *slechts* (ik cursiveer) aan hun historisch verleden:" — toont hij onmiddellijk na dit laatste woord zeer goed te gevoelen, dat ieder van deze kerkgenootschappen, buiten dogmatische opvattingen om, toch ook nog eene zekere traditie voortzet, die de liefde hebben en behouden kan van menig vroom gemoed. Welnu, als wij op dit punt scherper toezien, zouden wij dan ook misschien komen, waar wij moeten wezen? De hoogleeraar erkent dus dat onder die schijnbaar dogmatische en ritueele verschillen wel degelijk iets hoogers, verschil van geestesrichting, van godsdienstige opvatting, van toon en smaak op het gebied der vroomheid was verscholen; en dat als, wat zeker te dikwijls gebeurd is, de godgeleerden al in die dogmen en riten op zich

zelven zonder meer het schibbolet hunner kerk zagen, dit eenvoudig bewijst, dat bij hen de geest er uit was, dat zij den vorm voor het wezen lieten gelden. Maar juist daarom ben ik 't dan ook volstrekt niet met hem eens, als hij hier en daar met een zekere minachting van die onderscheidingen spreekt, en op bl. 37 vraagt: „wat weet de groote menigte van het verschil tusschen .... Hervormd en Remonstrantsch en Doopsgezind?" — „Weten" doet „de groote menigte" — en gelukkig — voor het grootste deel van het verschil tusschen orthodox en niet-orthodox evenmin. Maar vele niet-godgeleerden voelen het onderscheid bv. tusschen remonstranten (nl. de echte, oude) en gereformeerden zeer goed; voelen zeer duidelijk, dat zij in den eenen kring te huis behooren, op hun plaats zijn, in den anderen niet. Dit onderscheid gaat echter geenszins op in dogmatisch verschil.

En even goed kan een opmerkzaam beschouwer dat onderscheid in anderen waarnemen; en dit dikwijls te beter, naarmate deze anderen zelven minder de bewustheid hebben, dat hunne eigenaardigheid die van remonstranten of van gereformeerden is. De bewijzen voor deze stelling openlijk bij te brengen, gaat in ons kleine land, waar ieder iedereen kent, met min of meer netelige bezwaren gepaard. Daarom een voorbeeld uit den vreemde. Keim, de toch waarlijk niet confessioneele Keim, heeft mij eens verteld, dat hij niet goed bij en met gereformeerden aan 't avondmaal kon gaan. Dr. Knappert vindt dit waarschijnlijk zeer onprotestantsch. Ik in 't minste niet. Van een Wurtemberger, van een zoon van de kerk van Brenz en Bengel, komt mij dit heel natuurlijk voor.

Dat toch nog iets anders dan „vroomheid, die vrijheid eischt" den band eener kerk vormt, als dit eene *godsdienstige* gemeenschap zal wezen; dat nog iets meer noodig is om tot het cement te dienen, dat ook eene kerk behoeft voor haar stevigheid en weêrstandsvermogen (welk cement liefde, aanhankelijkheid, werkzame gehechtheid heet): dit bewijzen Dr. Knappert's eigen woorden. Ik denk aan bl. 46—50: de motiveering van den hoogleeraar, waarom hij liever dan iets anders te wezen hervormd wil zijn. Met overgroot genoegen heb ik dit gedeelte van de rede gelezen. Wordt meestal de naam hervormd behandeld als een verouderde klank zonder beteekenis voor dezen

tijd; of wordt om dien op te helderen allerlei wijsheid uit kerkelijke wetboeken van ouden of nieuwen datum opgehaald: Dr. Knappert slaat den koninklijken weg in der waarneming. Want zoo moeten wij immers die bladzijden opvatten. Het verschijnsel doet zich voor, dat vele duizenden gehecht zijn aan zekere instelling, die ned. herv. kerk heet. Nu moet die gehechtheid worden ontleed: moeten de oorzaken daarvan, voor zoover deze aan de menschen zelven niet duidelijk zijn, worden nagevorscht; de drijfveêren daartoe worden opgehelderd, ontleed, getoetst. En — dit is niet het minste deel van deze taak — dit alles moet scherp en duidelijk worden geformuleerd. De uitkomst, waartoe Dr. Knappert is gekomen, is bekend. De formuleering is allergelukkigst. Nog eens: naarmate deze wijze van doen, de liefdevolle belangstelling, waarmeê men om in een kerkelijk vraagstuk licht te krijgen zich in levende menschen verdiept en die ontleedt, te zeldzamer is, verdient zij te meer waardeering en — navolging.

Ik mag natuurlijk als dissenter mijne waarnemingen op dit gebied niet tegenover die van den hervormden hoogleeraar stellen. Het tweede en derde motief zijn ook m. i. zeer gelukkig gevonden en uitgedrukt; al zullen anderen door precies dezelfde drijfveêren bv. aan hunne luthersche kerk gehecht blijven. Maar wat het eerste betreft, mag ik wel op grond van Dr. Knappert's eigen rede een bedenking uitspreken. Komt hier niet ten nadeele der herv. kerk de verwarring uit, waaraan Knappert zich schuldig maakt als hij (zie boven bl. 328) de dogmatische belijdenis als niets acht en de daaronder schuilende godsdienstige eigenaardigheid voorbijziet? Ik zal mij op getuigen beroepen, die de herv. kerk wèl kennen.

In het voortreffelijk boek van Dr. G. J. Vos, *Geschiedenis der Vaderlandsche kerk*, wordt door een' echten zoon dier kerk en — men voelt het op iedere bladzijde — met innige liefde haar verleden behandeld. Welnu, men leze dit boek, en zie of dat verleden iets anders is geweest dan één doorloopend treurspel van 't begin tot het einde (al heeft natuurlijk Dr. Vos het niet zoo bedoeld); waarlijk geen epos, gelijk Dr. Knappert 't zich voorstelt. Met zooveel liefde kan de geschiedschrijver de historie dier kerk niet schetsen, of telkens komt haar machteloosheid — als kerk — aan den dag. Er zijn sy-

noden, ja, maar niemand bekommert zich om haar. Altoos hebben zij, altoos heeft de kerk te klagen. Zij kan wel forsche taal spreken, maar met echt hollandsche tuchteloosheid worden hare besluiten weinig of niet gehoorzaamd. Ja, als in den tijd der Dordtsche synode staatkundige factoren meêwerken: dan schijnt de kerk machtig. Maar verder? Het volk en ieder predikant gaat zijn gang; de politieken regeeren. Van onze groote mannen zijn maar zeer weinigen echte zonen der hervormde kerk. Marnix was het; ook Willem III. Maar zeker was de grondlegger van onze vrijheid, de Zwijger, het niet: de grondvester van onzen staat, Oldenbarneveldt, evenmin; Vondel niet; de Groot niet; Hooft niet; de Witt niet Van de bekende en beminde persoonlijkheden uit ons verleden was hervormde Guy de Brès een Waal; Gomarus een Belg; Coccejus een Bremer; de Labadie een Franschman; Lampe uit het vorstendom Lippe. Zeker, niet de andere hollanders, maar de kalvinisten hebben bij hagepreek en beeldenstorm den opstand doorgezet: maar welk een afstand tusschen de grootsche gestalten van Luther en Zwingli aan den eenen, en de zeker niet grootsche, wèl onbehagelijke figuren van Datheen en — ondanks Bakhuizen's lofspraak — Moded aan den anderen kant! Er zijn, behalve vele ballingen, ook martelaars geweest; niet vele, maar er waren er toch: wie kent ze? Voetius is zeker een hollandsch-hervormde figuur: maar hoeveel andere godsdienstige leiders van ons volk, een Lodenstein bv., die eigenlijk met de kerk overhoop lagen of — haar lieten voor 't geen zij was! Niets imponeerends heeft die kerk voor ons volksleven ooit gehad; geen groote mannen voortgebracht; geen karakters, die het nageslacht aan dat verleden konden hechten. Zij bezit niet, als bv. de fransche hugenooten, een schilderachtige historie, die tot hart en verbeelding spreekt. Die kerk als kerk heeft dan ook geene veroveringen voor het christendom gemaakt. In den vorigen jaargang van *de Vrije Kerk* beklaagt zich ergens Ds Wielenga over die voorvaderlijke kerk, die 150 jaren lang, van de verovering der meierij van den Bosch in 1630 af tot 1795 toe, in Staats Brabant heeft geregeerd; die daar kerken en predikantstraktementen en protestantsche hoogere ambtenaren ter harer beschikking heeft gehad: en — de uitkomst? De roomsche provincie is er niet

minder roomsch door geworden, het protestantsche bestanddeel er niet voor halve romanizeering door behoed. Maar daartegenover — en ziehier de mijns inziens niet genoeg te waardeeren verdienste der ned. hervormde kerk — ondanks al hare onbeduidendheid als kerk, hebben in de steden en dorpen, die tot haar behoorden, wel tal van mannen christelijke godsvrucht wakker gehouden; is in tal van kleine kringen christelijk leven geleefd; heeft het daar nooit aan vereenigingen ontbroken om voor godsdienstige doeleinden werkzaam te zijn; niet aan stichtelijke bijeenkomsten; niet aan voortreffelijke lektuur. De kerk was niets: in de gemeenten en onder de individuen was en is de toestand vaak zoo, dat de ned hervormde zich de vergelijking van zijne kerk met andere volkskerken waarlijk niet behoeft te schamen. En over de harde oordeelen, de soms smalende verwijten, die evenzeer van orthodoxen als van modernen kant vaak tegen de ned. herv. kerk worden gericht, zou meen ik menigeen zich diep gaan schamen, als hij zich eens de moeite gaf haar waarde af te meten niet naar een zekeren maatstaf van fraaie volzinnen op 't papier of van onmogelijke idealen, maar naar 't gemiddelde peil van andere groote volkskerken.

De andere getuige, dien ik tegen de getuigenis van Dr. Knappert over het verleden zijner kerk inroep, is Dr. A. Pierson. Als iemand gezag heeft in waarnemingen van ons hollandsch volksleven, dan zal hij het wel wezen. Welnu, in een niet overal even zachtzinnig maar met dat al uitermate leerrijk artikel over *van Oosterzee als kerkleeraar* (Tijdspiegel van Oct. '82) spreekt Pierson over „het nederlandsch hervormd kerkelijk bewustzijn", dat ook van Oosterzee bezat: „een volkomen onloochenbare realiteit op geestelijk gebied, of dit al dan niet behage aan de nivelleeringszucht der rationalisten", bl. 138. „Er zijn menschen, in wie de abstraktie: ned. herv. kerk vleesch en bloed is geworden. . . . Te Rotterdam leerde van Oosterzee als jongmensch zich lid te gevoelen van eene gemeente". . . En later, bl. 142: „Ook instellingen als de herv. kerk beseffen, wie het geloof aan haar beteekenis en toekomst hebben als wezen en kern van hun eigen gemoedsleven. Met zulke mannen heeft de kerk geen stemrecht, geen belijdenisschrift, geen synodale besluiten van noode. *Hij* is haar

stem; de uitboezemingen van *zijn* geloof zijn haar belijdenis, de richting van *zijn* oog haar bestuur". Heeft Dr. Pierson niet gelijk? Het gehoor, dat zich om van Oosterzee's kansel verdrong, voelde zich lid niet maar van een christelijke gemeenschap, maar zeer bepaald van de ned. herv. kerk: al wist het niets zoomin van hare wetten als van haar verleden; al bekommerde het zich daarom nog minder, gelijk trouwens die echt hervormde prediker 't ook niet deed: maar eenvoudig onder den indruk van *zijn* woord, van *zijn* taal, van *zijn* wijze van zeggen. Men moet die bladzijden zelf nalezen: ik zie geen kans haar strekking in een' enkelen volzin juist weêr te geven. Maar ziedaar het onderscheid tusschen Dr. Kuyper's repristinatie, zijn kalvinisme, en de hervormde gezindheid, die nog in duizenden voort*leeft*. Een man van de studeerkamer mag aan de herv. kerk gehecht zijn om haar oud verleden: menschen, die in 't heden leven, kunnen dat niet, al kunnen zij wel zich innig aan haar verbonden gevoelen, haar geest in zich omdragen, in wat zij bij nog levende traditie is. Wel de engelschman aan zijne luistervolle, nationale kerk; wel de duitscher aan zijn landskerk met hare populaire personen, hare liederen: beide wekken nationale piëteit. Maar de ned. hervormde? Aan haar verleden in vroeger eeuwen ontbreekt alles, wat juist het hart zou kunnen winnen.

Toch heeft ook m. i. Dr. Knappert weêr in den grond gelijk, en is de bron der gehechtheid van duizenden aan de herv. kerk wel haar verleden; mits — men dat verleden niet zoo ver achterwaarts zoeke. Zij is voor hen de kerk hunner ouders en van hun jeugd; de kerk van hunne stad of van hun dorp; de heerlijkste gezang- en psalmverzen, die in den volksmond leven, zijn van haar uitgegaan; eerwaardige gestalten, vriendelijke persoonlijkheden, stichtelijke indrukken, veel en velerlei goeds knoopt zich in hun eigen verleden aan die kerk vast, maakt hunne herinnering aan die kerk uit. Maar wat een instelling als de kerk, d. i. dan de plaatselijke gemeente, voor nut sticht, heeft Dr. Knappert welsprekend aangewezen en behoef ik dus niet te herhalen. En die groote bestaande herv. kerk: zij heeft door haar groote plooibaarheid, door als geheel, als kerk niets te beteekenen of te willen beteekenen, maar door wel allerlei menschen ieder op zijn wijze te laten arbei-

den voor de godsdienstige behoeften des volks, door niemand in iets te hinderen, maar aan ieder de gelegenheid te geven om, voor zoover plaatselijke omstandigheden dat toelaten, naar zijn smaak zijne godsdienstige behoeften vervuld te krijgen, wel andere, maar naar het mij voorkomt vooral geene minder groote verdiensten jegens onze natie, dan de andere volkskerken jegens de natiën, onder welke zij zijn gevestigd. Zooveel eerbiedig ontzag als hare zusters in 't buitenland wekt zij bij de schare niet; maar in kalme, wezenlijke gehechtheid harer leden staat zij bij geen enkele achter. Het komt mij voor almeê de eerekroon te zijn van ons volk of van zijne regenten, dat het een staatskerk heeft kunnen bezitten, maar die altijd met den gang van zaken in dat volk medeging. Al was 't vaak, dat de kleine schare kerkbestuurders, die zich soms de kerk waanden, een wijle tegenstribbelden: steeds was dat tijdelijk. Heerschzucht verwijt men haar vaak; ik meen, dat altoos ook hare kerkelijke lichamen zijn geeindigd met — echt christelijk — te *dienen.* Een kloof tusschen die kerk en ook maar een aanmerkelijk deel der natie heeft wel eens bestaan, maar nooit voor langen tijd; en eerst in onze dagen beginnen de toestanden misschien voor de kerk bedenkelijker te worden. Ten slotte bleef zij toch altoos de kerk van de burgerij en — wat belangrijker is — de kerk, die uit den boezem der burgerij haar leven put. Pogingen om deze bewering, die misschien sommigen gewaagd zal klinken, te staven, zouden mij te ver afleiden van mijn onderwerp. Ligt nu — en hiermede keer ik tot dat onderwerp terug — ligt nu echter in de godsdienstigheid die in onze hervormde gemeenten in gehechtheid aan haar jongste verleden voortleeft, toch niet wel een of ander eigenaardigs? En iets, waarvan men — want hierop komt het aan — den samenhang met, de ontwikkeling uit de hervormde godsdienstigheid van vroeger eeuwen, tot aan de reformatie toe, en zeker vooral in verband met de ontwikkeling van ons volkskarakter, kan aanwijzen; iets dat daardoor bij de kinderen dier traditie 't gevoel van een eigen, een aangewezen roeping wekt en tot dankbaarheid jegens God stemt. Of zou er niets zijn, waardoor zich *die* godsvrucht van het protestantisme in andere kringen onderscheidt; niets dat ten minste eenigszins anders genuanceerd is? Dr. Knappert geeft

niets van dien aard op. Toch was het inderdaad van belang er naar te zoeken. Wenscht men toch verlevendiging van de protestantsch- christelijke godsvrucht in onze samenleving: dan zullen er waarschijnlijk korporatiën moeten zijn, die daarvoor optreden. Aangewezen zijn daartoe niet een kerk, die men *hoopt* te zien geboren worden, maar de *reeds bestaande* kerkelijke gemeenten Doch dan behooren de leden van zulke korporatiën ook duidelijk en scherp geformuleerd te weten, voor welke beginselen 't hun roeping is pal te staan. Zij, en althans (niet juist de godgeleerden, maar) de toongevenden in hun midden, moeten in eene enkele aanschouwelijke voorstelling voor den geest hebben, wat tegenover Rome, wat in onderscheiding van remonstranten of doopsgezinden hun te zamen liefde mag inboezemen voor hun kerk; wat hen aan die kerk hecht.

Ik kan mij niet voorstellen, dat er geene levende traditie zou zijn te ontdekken in de kinderen der hervormde kerk van dezen tijd; eene traditie niet van dogmatiek, maar van geest en toon; en evenmin dat het niet alles waard is deze eigenaardigheid op te sporen en in helder licht te stellen onder hare eigen leden. Alles waard, zeker! opdat de kinderen der levende, nog stroomende hervormde overlevering zich als zoodanig kunnen doen gelden tegenover de onwettige alleenheerschappij, die Dr. Kuyper voor eene doode traditie op „de erve der vaderen" vordert en — bij gemis aan andere dan zwevende tegenstanders — ook misschien veroveren zal. Want het is merkwaardig maar voor wie hart heeft voor ons volk geenszins verblijdend om te zien, hoe zwak zelfs in orthodoxe kringen het gevoel voor het door historische wording eigenaardige hunner godsvrucht schijnt te zijn.

In de laatste aflevering van de *Studiën*, het tijdschrift van de ethische orthodoxen, komt een artikel voor van de hand van Dr. van Dijk, dat wel den titel *Godsdienst en geschiedenis* draagt, maar eigenlijk eene scherpzinnige en zeer waardeerende kritiek levert op Dr. Lugenholtz' denkbeelden over dit vraagstuk. Aan deze kritiek heeft de schrijver een paar bladzijden over zijn eigen zienswijze hierover toegevoegd. En wat vinden wij daar? Wèl verzuchtingen en klachten over eigen zwak geloof in verband met onze onzekerheid omtrent die geschie-

denis, waar het al op aankomen zal, d. i. dan de geschiedenis van Jezus, van vóór 18 eeuwen. Maar niet het vreugdevol aanvaarden, natuurlijk met recht van toetsing, van eene geschiedenis, die veel dichter bij ons staat, die wij zelven voortzetten; geenszins het dankbaar bewustzijn kind van eene christelijke godvruchtige traditie te zijn; eene traditie, die uit hervormde kringen, uit de hervormde kerk toch ook, zou men meenen, tot den schrijver komt. Hoe is het mogelijk bij mannen, die zich à tort et à travers onder de orthodoxen rekenen? Is 't wonder, dat het zware geschutvuur van Dr. Kuyper dergelijke verzuchtingen overstemt; dat het orthodoxe publiek deze laatste nauwelijks opmerkt, en over de betuigingen: „maar wij zijn toch orthodox" van deze school den schouder ophaalt?

Mijne taak is ten einde. Veel en velerlei — want de rijkdom der zaken van belang, door Dr. Knappert aangeroerd, is verbazend — liet ik onbesproken. De wijze, waarop hij zich een en andermaal over God uitlaat, Die nu eens met „de waarheid" (bl. 25 en elders) dan met „het hoogste" (bl. 58 en elders) wordt verwisseld; de schets van de modernen op bl. 56, die mij niet helder is; de beschrijving van het christendom op bl. 61, waarin nog meer dan in zijne teekening van het protestantsch beginsel velen zeker met groot leedwezen iedere vermelding juist van de eigenaardige godsvrucht in het christendom zullen hebben gemist; zijne schoone bladzijde over 't gevoel van eigen feilbaarheid bij den geloovige als bron van waardeering bl. 35, 36 (waarbij echter bl 64 zonderling afsteekt, die over een waardeering van „den mensch" spreekt, een geheel andersoortig verschijnsel en der moeite van 't vermelden niet waard): dit alles en zooveel meer laat ik rusten. Om de hoofdzaak van prof. Knappert's rede, om het protestantsch beginsel en wat daaruit volgt voor de kerk, was het mij te doen. Alleen, ja toch, enkele malen als ik in die oratie „zijne methode" of „de echte, wetenschappelijke methode" vermeld vond, deed mijn verlangen om te weten wat daarmeê mocht zijn bedoeld, bij mij den wensch oprijzen, dat hij ons daarover had ingelicht. Ik moet namelijk bekennen dat, ofschoon ik waarschijnlijk mij ook tot de school van Dr. Knappert mag rekenen, ik mij toch van geen andere me-

thode in de beoefening der godgeleerdheid bewust ben, dan die ieder gewoon mensch in iedere wetenschap volgt. Maar geen klacht mag mijn laatste woord zijn. Omgekeerd: mijn dank aan den hoogleeraar, die door zijne boeiende rede telkens op nieuwe denkbeelden het oog vestigt of over oude en bekende een' frisscher tint werpt; wiens woorden niet alleen door hunne warmte weldadig werken, maar ook op schier iedere bladzijde den lezer tot nadenken, tot toetsing van eigen kennis, tot rekenschap geven van eigen gevoelen dwingen; die de zoo belangrijke vraag naar het protestantsch beginsel gesteld heeft tot een voorwerp van nieuw onderzoek.

Enschede, 23 Januari '83. S. CRAMER.

NABETRACHTINGEN.

II.

DE RECHTVAARDIGING VAN HET GELOOF IN GOD.

Zooals men zich herinneren zal, heeft Dr. L. H. Slotemaker, nu reeds twee jaren geleden, in ditzelfde tijdschrift [1]), de zienswijze ter sprake gebracht, volgens welke het godsdienstig geloof beschouwd en gehandhaafd behoort te worden als eene in 't gemoedsleven wortelende, nader, als eene zedelijke overtuiging, welker inhoud omschreven kan worden als een postulaat van ons zedelijk zelfbewustzijn en als zoodanig voor ons vaststaat; — in onderscheiding alzoo van 't geen anderen beweren, die hetzij door bovennatuurlijke openbaring, hetzij door zuivere bespiegeling of door eene denkende beschouwing van de waarnemingsverschijnselen, hetzij door een van het zedelijke onderscheiden, oorspronkelijk godsdienstig gevoel, het geloof en den geloofsinhoud teweeggebracht en gewaarborgd meenen te zien. Ofschoon — afgezien nu van een in beginsel verzaakt supranaturalisme — het scherpst gekant tegen ieder empirisme, dat meer wil omvatten en vaststellen dan de methode der exacte wetenschap, of ook wel beweert dat er niet anders dan dat te bereiken zou zijn; ofschoon meer toegankelijk voor sommige bestanddeelen zoo der speculatieve als der gevoelsphilosofie, meent men aan de bedoelde zijde, in dichter aansluiting aan de critische wijsbegeerte, zoowel het gebied van het weten van dat des geloofs onderscheiden te moeten houden, als, bij het laatstgenoemde, op het ethisch element

1) Th. Tijdschr. 1881. bl. 265 vv.

allen nadruk te moeten leggen Terwijl nu Dr. Slotemaker bepaaldelijk het oog had op hetgeen in den jongsten tijd, inzonderheid ten onzent, in deze richting was te berde gebracht, sprak het van zelf, dat hij zich in de eerste plaats bezig hield met de denkbeelden, die door den hoogleeraar Hoekstra in verschillende geschriften omtrent dit aangelegen onderwerp werden uiteengezet Hij vestigde echter tevens de aandacht op hiermede meer of minder verwante uitingen, en bewees mij de eer, ook het door mij over dit punt geschrevene opzettelijk na te gaan Hoewel blijkbaar niet ongeneigd om aan het alzoo in te nemen standpunt in beginsel zijne goedkeuring te hechten, bedoelde hij toch voornamelijk eenige bedenkingen te opperen, die hem althans vooralsnog van onverdeelde instemming bleven terughouden.

't Zou mij en zeker velen met mij, niet minder dan Dr. S, verheugd hebben, indien de aangevoerde bedenkingen den hoogleeraar Hoekstra mochten genoopt hebben tot het geven van die nadere toelichting, die de schrijver uitdrukkelijk verklaarde er door te willen uitlokken. Ook blijf ik mij vleien dat de lezers van dit tijdschrift die nog te gemoet mogen zien. Indien ik thans niettemin zelf iets over de zaak in 't midden ga brengen. dan drijft mij hiertoe in de eerste plaats het verlangen om althans mijnerzijds eene achterstallige schuld af te doen; maar ik vind er ook te eerder vrijmoedigheid toe, dewijl ik mij uitsluitend wil bepalen tot eene nadere kenschetsing, verduidelijkend en verdedigend, van mijne persoonlijke meening; zoodat wat hierin te corrigeeren moge zijn, zoowel als 't geen ter behandeling van de quaestie uit meer omvattend oogpunt gevorderd zou worden, aan meer bevoegde en geoefende hand toevertrouwd moge blijven.

Tot dat meer omvattende reken ik al terstond en niet het minst: de vraag, in welke betrekking de bedoelde zienswijze staat tot de leer van Kant. Al komt het niet in mij op, iedere verwantschap te loochenen; al wil ik geenszins ontkennen, dat de machtige en wijdstrekkende invloed zoowel van het afbrekende als van het opbouwende deel van Kant's Erkenntniss-theorie zich ook hier, 't zij dan rechtstreeks of zijdelings heeft doen gelden, dat met name gewichtige bestanddeelen zijner leer èn van het primaat èn van de postulaten der practische rede

hier, zij 't ook in gewijzigde en verschillend gewijzigde gestalten, zijn weêr te vinden, toch komt het mij bedenkelijk voor, de door den heer Slotemaker besproken en beoordeelde denkbeelden met de hoofdgedachte van Kant voetstoots op ééne lijn te stellen. Ik althans zou aarzelen, voor het bescheidene door mij aangebrachte deel een certificaat van afkomst te laten gelden, dat mij al terstond onder de verplichting zou brengen, de grenzen der verwantschap juist te gaan afbakenen; eene taak, die tegenover de eerbiedwekkende, maar toch buiten twijfel verschillende en niet altijd homogeene elementen in zich samenvattende wijsbegeerte van Kant, zeker niet tot de gemakkelijkste gerekend kan worden [1].

Nog te eerder vind ik vrijheid om mij hiervan te onthouden, niet slechts dewijl ik zelf mij nimmer op de autoriteit van Kant beroepen heb, maar dewijl ik in 't gemeen niet langs den weg der critische philosophie tot deze of die beschouwing van het godsdienstig geloof, maar langs dien van het godsdienstig geloof tot eene 't zij dan meer of minder wijsgeerig-critische beschouwing er van gekomen ben. En ik meen hierop eenigen nadruk te mogen leggen, aangezien dit al terstond kan dienen om, ook en juist tegenover de bedenkingen van Dr. S., het door mij ingenomen standpunt nader te kenschetsen.

Zooals bekend is, hebben in de wording der moderne godsdienstbeschouwing, bepaaldelijk hier te lande, verschillende factoren samengewerkt: de historische critiek; de empirische wijsbegeerte, zoo als die in de eerste plaats door Opzoomer, en ter andere zijde de speculatieve, zooals die met name door Scholten vertegenwoordigd werd; ja, maar tevens het tot klaarder zelfbewustzijn gekomen godsdienstig geloof zelf. Was dit laatste bij de overige factoren zeker niet afwezig (zij 't ook bij het empirisme meer in weerwil van dan ingevolge het uitgangspunt) — ik voor mij zou zelfs willen zeggen: kon alleen dit laatste aan de overige duurzame vruchtbaarheid ver-

1) Nevens meer verdienen hierbij de aandacht: *Joh. Volkelt, Imm. Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt.* Leipzig 1879, en *Fr. Paulsen, Was uns Kant sein kann?* in de *Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie.* 1881, I. 1.

leenen —, het deed zich buitendien ook nog meer afzonderlijk gelden; en wel mede en niet het minst in die uit de orthodoxie-zelve, onder den invloed van Schleiermacher, Vinet e. a., opgekomen richting, die zich, als eene mystisch-ethische, of naar de gebruikelijke benaming, als de ethische (van de latere gelijknamige ter moderne zijde wel te onderscheiden), tegenover de confessioneele plaatste en van meet af aan voor sommige bestanddeelen der nieuwere godsdienstbeschouwing zich veel toegankelijker toonde. Welnu, 't was deze richting, die de kleur en strekking van het door mij geleverde meerendeels bepaalde. 't Was als een deelgenoot van deze dat ik reeds in 1857 in het tijdschrift *Ernst en Vrede*, en iets later in mijne studie over het Geweten, allen nadruk meende te moeten leggen op het zedelijk karakter van het godsdienstig geloof en zijne juist dááruit voortkomende vastheid en kracht. En in welk opzicht mijne denkbeelden sedert ook gewijzigd en verhelderd mogen zijn, aan dat uitgangspunt ben ik getrouw gebleven. Voortgaande in diezelfde lijn heb ik steeds beproefd in het licht te stellen, te eener zijde, dat het godsdienstig geloof, en dus ook het geloof in God, alleen den echten stempel draagt en op hechten bodem staat, waar het wortelt in het zedelijk zelfbewustzijn, en ter andere zijde, dat ieder ernstig zedelijk streven eene verzekerdheid impliceert, die niet anders en niet minder is dan het geloof in God.

Ik breng een en ander in herinnering, in 't allerminst niet, alsof aan het mij persoonlijk betreffende gewicht ware te hechten; maar alleen om te beter te doen uitkomen, vooreerst, dat hierbij geen sprake was van een zeker toevlucht nemen 't zij tot de Kantiaansche of eenige andere philosophie, doch veeleer van een verlevendigd bewustzijn van het aloude: „den oprechte daagt het licht; in getrouwheid aan de conscientie het goede als het heilige erkennen, dat is God en het goddelijke erkennen"; en ten andere en vooral: dat het, bij zoodanige opvatting, er nooit om te doen kan zijn, voor de geloofsverzekerdheid eene andere, door een van 't geloof onafhankelijk denken verkregene, in de plaats te stellen, of hetgeen aan de eerste ontbreken zou op die wijze aan te vullen; dit ware toch een verzaken van geheel het uitgangspunt. Neen! het geloof en den geloofsinhoud „rechtvaardigen" kan hier alleen willen

zeggen: vooreerst, rekenschap geven van 't geen de zedelijke convictie tot convictie maakt, d. w. z van de waardeeringsmotieven waardoor zij tot stand komt; en ten andere, aantoonen, dat in het waardeeringsoordeel, waartoe men zich zedelijk gedrongen gevoelt, werkelijk ligt opgesloten wat het godsdienstig geloof stelt en vaststelt, zoodat men òf dit geloof òf zijne zedelijke waardeering zou moeten verzaken.

Nu wil ik niet beweren, dat dit door Dr. S. voorbijgezien is; maar wel komt het mij voor, dat het hem niet immer klaar genoeg voor den geest is blijven staan; immers niet, waar hij een enkele maal gewaagt van een geloof, dat niet is toe te laten, dewijl het „zich niet streng bewijzen laat" [1]), en waar hij meermalen gewaagt van eene rechtvaardiging van het geloof, die „aan het geloof zekerheid zou moeten verleenen" [2]). 't Kan zijn dat hiermede niet anders bedoeld is dan dat zij de wettigheid der geloofsovertuiging (en wel meerendeels naar waardeeringsmaatstaf) in het licht heeft te stellen. Toch geeft het aanleiding om te herinneren, dat er — altoos op het hier ingenomen standpunt — alleen in laatstgenoemden zin van een rechtvaardigen van het geloof sprake kan zijn. Want niet nadrukkelijk genoeg kan de meening worden afgewezen, alsof de geloofsverzekerdheid op eenigerlei wijs, hetzij van haar subjectief karakter ontdaan, hetzij van haar ethischen grondslag op dien eener zuivere denknoodwendigheid overgebracht zou kunnen worden.

Komen wij nu nader ter zake! — Wat ik mijnerzijds op den voorgrond heb zoeken te plaatsen, is dit: — gelooven, in religieuzen zin, is vóór alles, gehoor geven aan de conscientie; het plichtbesef aanvaarden als 's levens licht, en zich alzoo verzekerd houden van eene even heilige als heerlijke roeping; heilig, nademaal zij ons eischen stelt die volstrekt gelden, onvoorwaardelijk gehoorzaamd moeten worden; heerlijk, nademaal het opvolgen van die eischen ons het wezenlijke en blijvende goed, een goed van oneindige waarde deelachtig doet worden.

1) Theol. Tijdschr. 1881, bl. 301.
2) Zie t. a. p. bl. 282, 304.

Ziedaar het eerste en voornaamste; maar ziedaar tevens eene overtuiging, wier goed recht niet door redeneering bewezen kan worden, maar alleen gestaafd door een beroep op het zedelijk zelfbewustzijn, waar en voor zoover dit ontwaakte. Men is en blijft hier op het gebied der waardeering; en waarde laat zich wel erkennen, maar niet betoogen. Wel laat zich aantoonen, dat het een of ander gewaardeerd moet worden, bijaldien en voorzoover iets anders erkende waarde heeft; maar het waardebesef, waarvan men uitgaat, dat als betrouwbare maatstaf wordt gebezigd, en dus ook en met name het besef van eene ons onbepaald verbindende waarde, krachtens welke wij tot dus of anders willen en streven gehouden zijn, dit kan gewekt en gekweekt, maar nooit door redeneering aangebracht worden. Tot het wekken en kweeken er van behoort zeker ook, dat het ontdaan en gezuiverd worde van vreemde bestanddeelen, die het onderdrukken en verduisteren; doch ook dit kan slechts bereikt worden door ontwikkeling en versterking van het zedelijke leven en de dit in gang brengende motieven. Geen klare bewustheid omtrent die motieven, tenzij zij zich met genoegzame kracht doen gelden om practisch en theoretisch als leidende beginselen aanvaard te kunnen worden. Ontkend wordt in geenen deele, dat wij ook bij ons waardeeren met anderer waardeering te rade gaan, ja van deze zelfs, aanvankelijk meerendeels en meesttijds tot zekere hoogte, afhankelijk zijn: immers, ook ons waardeeringsvermogen ontwikkelt zich allengs, en dat des enkelen niet buiten verband met de gemeenschap. Doch hoe belangrijk het zij, dit ontwikkelingsverloop na te gaan, het behoeft ons thans niet bezig te houden. De bewering toch, waar het hier om te doen is, is alleen deze: dat in ieder stadium van ontwikkeling, de waardeering waarvan men uitgaat en die de levensopvatting bepaalt en beheerscht, eene verzekerdheid sui generis met zich brengt, die ten laatste afhangt niet van 't geen ons verstandelijk bewezen is, maar van 't geen ons innerlijk en zedelijk beweegt. Daarom is ook de invloed, dien anderen in dit opzicht op ons uitoefenen, een zedelijke invloed; waarbij de bewondering-, eerbied-, geestdrift-inboezemende en alzoo ons meevoerende meerderheid van 't geen hen bezielt en verheft, ook in ons het verwante wekt en sterkt en er ons alzoo tevens met te vaster

vertrouwen op doet afgaan. Trouwens, ieder weet, dat opvoeden, zedelijk ontwikkelen en zedelijke overtuigingen aankweeken, geheel iets anders is en eischt dan — betoogen.

Wanneer dus iemand mocht beweren, dat de zedelijke eisch voor hem niet het karakter draagt van volstrekt-verbindend, dat zich geen zedelijk „moeten" of „niet mogen" met onvoorwaardelijk gezag in hem gelden doet, dat hij aan het willen en doen van het betamende wel eene betrekkelijke maar geen oneindige waarde kan toekennen, dat hij zich alzoo vrij gevoelt en zich de vrijheid meent te mogen voorbehouden om tegenover het zoogenaamd plichtmatige (als voor hem niet meer of anders dan het volgens langdurige ervaring meest aanbevelingswaardige) ook nog andere consideratiën in overweging te nemen en soms door die andere den doorslag te laten geven, — dan is den zoodanige de zedelijke convictie niet aan te bewijzen; aangezien deze het onmiddellijk en onafscheidelijk uitvloeisel is van eene hier ontbrekende waardeering, en met laatstgenoemde staat of valt. Nog eens, men kan trachten het sluimerend waardebesef wakker te roepen, en men doet dit mede en inzonderheid, door te wijzen op al hetgeen wordt prijsgegeven, waar het niet slechts theoretisch, maar feitelijk verloochend wordt. Hiertoe wordt dan herinnerd, hoe, bij de verloochenin van het onvoorwaardelijk plichtbesef, het zondebewustzijn geheel zijn ernstig karakter verliest en gewetenswroeging als ijdele zelfkwelling dient afgeschud te worden; hoe, bijaldien wij nooit meer dan een voorbijgaand en betrekkelijk goed deelachtig kunnen worden, een eerbied voor het heilige, die liever duizend dooden sterft dan dit te verzaken, zoowel als een geestdrift die voor het te verwezenlijken ideaal geen offer te groot acht, als een tijdelijke waanzin moet beschouwd worden; hoe, in 't kort, al wat wij het beste in ons plegen te noemen, alsdan het meest bedrieglijke, en geheel ons leven alzoo ontluisterd zou worden. Heb ikzelf deze dingen uitgesproken en keurt Dr. S. ze niet afdoende, hij bedenke, dat ik ze geenszins heb aangevoerd als een b e w ij s. Neen! dat hetgeen geheel ons leven ontluisteren zou de waarheid niet kan zijn, kan door en voor niemand bewezen worden — aangezien hierbij reeds het geloof ondersteld wordt aan eene door ons te beleven en te verwezenlijken waarde. Maar

de vraag, en eene geheel andere vraag is deze: of wij het vertrouwend *ontzag*, het eerbiedig *vertrouwen* vaarwel kunnen zeggen, waardoor wij juist en bovenal in onze *beste* oogenblikken worden gedragen, en of wij dus tevens de laatstgenoemde qualificatie, van betere en beste oogenblikken in ons leven, als eene misleidende van de hand kunnen wijzen.

Geloof, en wel bepaaldelijk ook godsdienstig geloof, is vertrouwen. Vandaar dat de geloofsgewisheid geen onveranderlijke vastheid kan bezitten; dat integendeel ons toevoorzicht rijst of daalt naar gelang van ons gezind- en gestemd-zijn, en dat dus ook al wat alleen krachtens dat toevoorzicht voor ons vaststaat bij wijlen wankelbaar schijnt te worden. Hoe eenvoudig de opmerking zij, toch is zij niet overtollig. Het schijnt toch meermalen, en ook Dr. Sl.'s vertoog geeft hier en daar den indruk, alsof men door wijsgeerig nadenken de geloofsgewisheid van die wisseling van eb en vloed des innerlijken levens onafhankelijk gemaakt zou willen zien; 't geen uit den aard der zaak een onbegonnen werk is. Het denken als zoodanig kan alleen uitmaken, wat de zedelijke waardeering met de haar onmiddellijk vergezellende convictie, *bijaldien en voorzoover die voorhanden is*, al of niet, meer of minder *impliceert*. Dit brengt ons tot hetgeen ter rechtvaardiging van het godsdienstig geloof, en nu bepaaldelijk als geloof in God, in de tweede plaats moet worden aangetoond [1]).

---

1) Dat wel degelijk kan en moet worden *aangetoond*, wat al of niet in het zedelijk waardeeringsoordeel ligt opgesloten, en dat hierbij dus wel zekerlijk plaats wordt ingeruimd voor de *critiek van het denken*, heb ik nimmer ontkend, maar steeds ondersteld en even zoo vaak uitgesproken als ik gewaagde van een „door en voor het denken te rechtvaardigen geloofsinhoud." Te meer bevreemdde het mij, door Dr. Bruining van het onzinnig tegendeel eerst verdacht (Theol. Tijdschr. 1882, bl. 206, 207) en straks (ibid. bl. 243) uitdrukkelijk beticht te worden. Zelfs op de door Dr. Bruining met name geïncrimineerde plaats noemde ik (ibid. bl. 30), als taak der wijsgeerige godsdienstwetenschap, dit tweeërlei: den inhoud van het godsdienstig bewustzijn „waardeerend te verstaan" en „denkend te rechtvaardigen", en vindiceerde ik (bl. 29) als een aan Dr. Pfleiderer toe te kennen recht, niet dat hij allerlei poneeren mocht, maar wel dat hij mocht trachten „aan te wijzen" wat het genoemde bewustzijn als zoodanig impliceert. — Ik vlei mij, dat het hierboven en in het naastvolgende geschrevene den heer Br. zal doen terugkomen van eene misvatting, die niet anders dan een verwarrenden invloed op de discussie kon uitoefenen.

Inmiddels worde bij dit alles nooit voorbijgezien, dat hetgeen door het wijsgeerig

Hier dient vóór alles de aan dien naam „God" te hechten beteekenis wel omschreven te worden, namelijk alzoo, dat wij die bepalen tot den zuiver religieuzen geloofsinhoud, met terzijdestelling van alle min of meer van elders hiermee samenvloeiende voorstellingen. De vraag is: bijaldien de krachtens zedelijke waardeering in ons levende convictie inderdaad niet minder is dan eene godsdienstig-zedelijke, welk object zij als zoodanig noodwendig onderstellen moet en feitelijk erkent. Naar ik meen en meermalen heb uitgesproken, onderstelt en erkent zij het bestaan en werk eener macht, die onbepaald te eerbiedigen en te vertrouwen is, m. a. w. eener heilige almacht. Verder behoeven wij hier niet te gaan. Of men zich die almacht als eene persoonlijke, hoe men zich hare betrekking tot de wereld, wat men van aan haar naar analogie van het menschelijke toe te kennen eigenschappen te denken heeft, en wat dies meer zij, ziedaar vragen die wij nu ter zijde kunnen laten, nademaal ook bij verschillende beantwoording daarvan het geloof in God niet te min voorhanden kan zijn en wij ons hierbij thans te bepalen hebben.

De bewering is dan deze: — waar het onvoorwaardelijk plichtbesef als zoodanig wordt aanvaard, ligt hierin de erkenning opgesloten van eene ons en alles volstrekt beheerschende macht; en nader nog: waar aan een met het plichtmatige in- en overeenstemmend willen en doen eene oneindige waarde wordt toegekend, waar men zich verzekerd houdt, bij het vervullen van den zedelijken eisch een eeuwig goed (zij 't ook aanvankelijk) deelachtig te worden, ligt hierin opgesloten, dat de macht, die juist door het plichtbesef ten goede drijft, één moet zijn met de alles beheerschende, en zich juist in dien drang ten goede naar onze vatbaarheid aan ons te kennen moet geven. Tegen de laatste bewering schijnt Dr. S. geen bezwaar te hebben [1]); doch tegen de eerste oppert hij bedenking. — Laat ons zien.

Een besef, dat ik als mensch, gehouden ben dus of zoo te

---

nadenken, alleszins terecht, aan zijne critiek onderworpen wordt, door den vrome als zoodanig, niet eerst langs dien omweg, maar door een intuïtief denken bereikt en gegrepen wordt; intuïtie die — nog eens — ernstig getoetst en, desgevorderd, als bedrieglijk openbaar gemaakt, maar nimmer weggecijferd mag worden.

1) Zie t. a. p. bl. 299.

willen en te handelen, kan slechts in mij ontwaken, bijaldien en voorzoover de richting, waarin de menschelijke ontwikkeling zich beweegt, zich als gebiedende drang in mij gelden doet; gebiedend kan deze drang alleen zijn, indien hij zich in mij gelden doet als een in en over mij uitgeoefend gezag, d. w. z. als uiting en werking eener mij innerlijk en zedelijk beheerschende macht; onvoorwaardelijk gebiedend kan dit gezag alleen zijn, wanneer het de werking is eener alles volstrekt beheerschende macht. Dit laatste heb ik vroeger ook aldus uitgedrukt: geen macht kan verbindend maken wat zij zelve niet in staat is te verwezenlijken. Dr. S. komt hiertegen op; ja, maar na er eerst eene wending aan gegeven te hebben die, naar ik meen, verwarring sticht [1]). Voor de vraag, wat en hoedanig de macht moet zijn, die het verplichtende in mij teweegbrengt, stelt hij deze andere in de plaats: waartoe ik mij zelven in staat moet achten wanneer ik het verplichtende als zoodanig erken. Ook deze vraag verdient te harer plaats overweging; maar zij is hier verwarrend, dewijl bij hare beantwoording tal van andere consideratiën in aanmerking moeten komen. Wat *ik* nu of later zal vermogen, is afhankelijk van velerlei voorwaarden, die het onvoorwaardelijk karakter van den plicht in geenen deele opheffen en die tevens alleszins bestaanbaar zijn met eene alles beheerschende en dus ook die voorwaarden stellende macht. Gesteld, de verplichtende macht *is* werkelijk de alles beheerschende, dan volgt hieruit niet, dat zij het plichtbesef in alle levende schepselen zal teweegbrengen; en evenmin, dat ieder menschelijk individu, in wien het plichtbesef zich min of meer deed gelden, den eisch, dien hij tot zekere hoogte erkende, werkelijk zal leeren vervullen; en wederom evenmin, dat ieder menschelijk individu, die tot onvoorwaardelijk plichtbesef kwam, al het geëischte en dit eens in volkomenheid zal volbrengen. Zonder hieromtrent iets te beslissen, kunnen wij het thans ter zijde laten. Nader nog: de vraag, in welke verhouding ons persoonlijk vertrouwen op eene heilige almacht staat tot de verzekerdheid, die wij koesteren omtrent de door ons persoonlijk in zedelijke ontwikkeling te bereiken hoogte, 't zij dan

1) Waar de schrijver ook deze wending op mijne rekening stelt, berust dit op een misverstand. Vg. Th. Tijdschr. 1876, bl. 519, 520.

alleen hier of ook hiernamaals, zij moge belangrijk zijn, maar zij houdt ons hier niet bezig. De vraag is hier alleen: bijaldien het in mij (of in een ander) tot de erkenning kwam van het volstrekt verplichtende, ligt daarin dan de erkenning opgesloten van eene alles beheerschende macht? En deze vraag meen ik met zeer stellige bevestiging te moeten blijven beantwoorden. Bewustzijn te hebben van het plichtmatige, behoorlijke, betamende (altoos in volstrekten zin), is òf een ledige klank, òf het is: bewustzijn te hebben van hetgeen voortvloeit uit en geëischt wordt door geheel ons innerlijk samenstel, in verband met geheel den samenhang waarin wij leven en met al wat dien qualificeert; — derhalve kan alleen de macht, die èn ons èn geheel dien samenhang in 't leven roept èn er de zich ook in ons afdrukkende beteekenis aan verleent, ons eene ons volstrekt verbindende roeping stellen en het bewustzijn er van in ons doen ontwaken. 'k Moet mij ten eenenmale bedriegen, of dit is een onomstootelijke bewering.

Ten onrechte wordt hier dan ook door Dr. S. gewezen [1]) op de vaderlijke macht, als die toch wel gebiedend kan optreden, al is zij zelve niet in staat het geëischte te verwezenlijken. Zeker, zij kan gebieden, d. w. z. iets als verbindend uitspreken, voorstellen, opleggen, of ook door uiterlijken dwang tot een uiterlijk volbrengen er van noodzaken; maar zij kan het niet verbindend *maken*, het zedelijk-verbindende niet teweegbrengen. Zij kan alleen uitgaan van de onderstelling, dat het kind vatbaar is voor het besef van een aanwezig, vader en kind te gader volstrekt verbindend, m. a. w. goddelijk gezag; zij kan dus dit besef, d. w. z. het plichtbesef, in het kind trachten te wekken, om alzoo haar gebod met de onmisbare innerlijke sanctie te bekleeden. Maar kon zij dit niet, had het kind geen wordende conscientie, dan restte haar niet anders dan hetzij door dwang te regeeren, hetzij te beproeven, of en hoe ver zij door zuivere lust-motieven het kind in den door haar aangeprezen weg kon trekken en leiden. Met andere woorden: maak het zedelijke los van zijn religieuzen grondslag, en het verkwijnt; misken het religieus karakter van het plichtbesef, en gij lost het op.

---

1) t. a. p. bl. 297.

Alles hangt dus voor de geloofsgewisheid hiervan af, of het bewustzijn van het betamende krachtig genoeg in ons is om zich als bewustzijn van het onvoorwaardelijk verplichtende in ons te doen gelden. Voorzeker, het zou dit niet kunnen, indien de zedelijke eisch slechts de eisch was eener ons innerlijk vreemde macht, die alzoo voor ons het karakter moest dragen van souvereine willekeur. Wij bevroeden alleszins terecht, dat het onvoorwaardelijk plichtbesef zijne reden van bestaan, zijn voldoenden grond moet hebben, en dat deze geen andere of mindere kan zijn dan eene alzoo ook in en door ons te verwezenlijken oneindige waarde Maar ook behoeven wij dit oneindige goed niet slechts te onderstellen; wij kunnen het rechtstreeks leeren kennen en erkennen. Want niet alleen is de zedelijke eisch één met den eisch van ons eigen innerlijk wezen, maar ook brengt het beantwoorden aan dien eisch eene zoo onvergelijkelijke voldoening met zich, dat wij die niet lager kunnen schatten dan als een deelachtig worden van het wezenlijke en eeuwige goed. De gedachte, dat wij hier slechts te doen zouden hebben met eene voorgestelde en dus wellicht denkbeeldige waarde, kan daarbij niet in ons opkomen [1]). Eene bloot-voorgestelde waarde is geene waarde, kan nog veel minder eene ons verbindende zijn; want waarde wordt slechts gekend door genoten te worden. De eindelooze duur van 't genot van eenig goed, zoowel als het samenvattend beeld der voor een volkomen genieten er van vereischte conditiën, moge tot het gebied der voorstelling en tevens der niet door ons te verifiëeren voorstellingen behooren; maar de oneindige waarde zelve die wij toekennen aan het verwezenlijken onzer menschelijke roeping, is òf een ijdele waan, òf het willen en

1) Zie Dr. S. t. a. p. bl. 298. — Ik stem toe, dat de Th. Tijdschr. 1879, bl. 525, door mij gebezigde uitdrukkingen aanleiding konden geven tot misverstand, in zoover de woorden „onafhankelijk van onze individueele waardeering" konden schijnen te beteekenen: buiten die waardeering om door ons te erkennen. 'k Heb er alleen mee willen te kennen geven, dat al ons waardeeren illusoir zou zijn, indien het niet, althans op zijn hoogtepunt, een erkennen was van de wezenlijke, en als zoodanig van onze tijdelijke en individueele perceptie onafhankelijke beteekenis van dat wereldverband, waarin wij juist met en krachtens onze waardeerende faculteiten onzen weg moeten zoeken, het ons gestelde levensdoel moeten onderkennen. — Onze altijd subjectieve verzekerdheid zou geen verzekerdheid zijn, indien wij er niet het met onze opvatting correspondeerend objectieve bij onderstelden. En dit geldt mede en bovenal van onze zedelijke waardeering en de haar vergezellende convictie.

betrachten van het goede moet zulk een intensieve bevrediging schenken, dat wij die terecht waardeeren als een onmiddellijk, ofschoon altoos aanvankelijk, deelgenootschap aan het volmaakte en volzalige leven. Dit in twijfel te trekken, is, niet slechts eene gevolgtrekking uit onze zedelijke waardeering, maar deze zelve te mistrouwen. Het zou tevens een verloochenen zijn van al hetgeen zij, die anders als hoog en hoogst staande tolken der geloofsgewisheid beschouwd worden, getuigd hebben aangaande een leven van God in ons en van ons in God, een bezield en geleid worden door Gods geest, eene bewustheid van Gods kind te zijn en, als Gods kind en erfgenaam, medearbeider aan een onvergankelijk werk; in één woord, aangaande een ons toegankelijk genot van de gemeenschap met God en haar onuitsprekelijken zegen. Daargelaten, of wij iedere voorstelling, die zij hiermee verbonden, tot de onze kunnen maken, zij hebben er in elk geval door trachten te vertolken wat zij kenden en erkenden als een door hen verworven genot van het hoogste en eeuwige goed. Juist dit zou dan als zelfbedrog door ons afgewezen worden; iets, waartoe wij te minder gereed of in staat zullen zijn, bijaldien en naarmate onze eigene godsdienstige ervaring hun getuigenis kwam bevestigen.

Intusschen — het zij ten volle erkend: alleen op de hoogtepunten van het geestelijke leven kan deze hoogste ervaring, met de haar alsdan begeleidende klare gewisheid, door ons bereikt worden; en — om nu niet te gewagen van het gevaar van zelfmisleiding, waar een overprikkeld en onzuiver gevoelsleven voor de echt-zedelijke verheffing in de plaats treedt — ook hiervan afgezien, wordt de bewustheid van 't geen ons bij laatstgenoemde bereid is, nog maar al te dikwijls door een lager bedoelen onderdrukt en verduisterd. Men vergete slechts niet, dat dan ook terstond al wat wij overigens waardeeren in onze schatting daalt. Het kan niet anders: wanneer ieder goed niet een afspiegeling is van het eeuwige goed, eene gave, waardoor en waarin wij „de gave Gods", de hoogste en alleen onverderfelijke, kunnen genieten [1]), dan verliest ieder goed voor ons zijne beste beteekenis, zijne wezenlijke waarde; en wij bewegen ons alzoo onvermijdelijk in de richting, hetzij van

1) Vg. Ev. Joh. IV: 10—14; 34.

het pessimisme, hetzij van het indifferentisme: voor eene gezonde waardeering reeds een afdoend blijk, dat wij ons in eene verkeerde richting bewegen. Maar nog eens, feitelijk bewegen wij ons toch menigmaal in die richting. door het vele en het velerlei afgetrokken van het éénе, dat alles verbinden en verheerlijken moet. Daarom mag hetgeen overigens een natuurlijk verschijnsel is bij het zich nog eerst onder strijd in ons ontwikkelende geestelijke leven, tevens worden aangemerkt als eene weldadige, providentieele beschikking, namelijk dit: dat, ook waar de oneindige waarde van het zedelijk-goede tijdelijk niet of nauwelijks door ons erkend wordt, het zich niettemin in zijn volstrekt verplichtend karakter meestal nog in onze conscientie doet gelden [1]; weshalve ook het geloof in God, zij het ook niet met geheel zijne verheffende en zegenrijke, toch met zijne onomstootelijke gewisheid, ook dan nog in ons kan stand houden.

Indien nu echter geheel dat besef van het verplichtende, betamende, behoorlijke, immers in de ernstige beteekenis, die men er aan pleegt en, zonder taalverkrachting, ook aan dient te hechten, in strijd blijkt te zijn met hetgeen eene zuiver verstandelijke waarneming leert, of (wil men) blijkens allerlei ervaring terecht onderstelt en vaststelt aangaande een onverbrekelijken oorzakelijken samenhang aller verschijnselen, — hoe dan tegenover deze klaarblijkelijkheid ons geloof en het goed recht onzer waardeering te handhaven? — Ofschoon deze bedenking door Dr. S. niet geopperd is, ligt zij hier toch al te nabij om haar geheel onaangeroerd te laten. Ik breng haar evenwel voornamelijk ter sprake, dewijl zij aanleiding geeft om langs zijdelingschen, zij 't ook hier slechts met weinige woorden aan te duiden weg, eene bevestiging te vinden van het thans en vroeger door mij beweerde.

't Zou zeker eene allernoodlottigste noodwendigheid zijn, wanneer ons inderdaad slechts de keus was gelaten om — één van beide — hetzij de geloofsgewisheid, hetzij de grondstelling van alle wetenschappelijk onderzoek te aanvaarden of te verwerpen. Gelukkig wordt het alternatief ons niet gesteld, en

1) Vg. Th. Tijdschr. 1879, bl. 28.

kan het slechts zoo schijnen, waar men aanvangt met aan één gezichtspunt uitsluitend recht toe te kennen.

Buiten twijfel moet terstond en volmondig worden toegestemd, dat bijaldien er niets anders bestond of althans voor ons te erkennen viel dan een mechanisch-oorzakelijk verband der verschijnselen, hierin hoegenaamd geen plaats zou zijn voor het behoorlijke, zoomin als voor het er mee samengaand besef en begrip van zedelijke vrijheid. Wanneer wij uit het laatste de bedrieglijke voorstelling van het liberum arbitrium verwijderen, dan is al wat er overigens bedenking in baart, terug te brengen tot het denkbeeld van het behoorlijke. Immers, de bewering is dan, dat in den onverbrekelijken samenhang der verschijnselen ook dit plaats grijpt: — dat op zekere hoogte van menschelijke ontwikkeling de bewustheid van het behoorlijke ontwaakt en allengs krachtiger wordt; — dat die bewustheid ons ons eigen willen en doen op bepaalde wijs doet qualificeeren en ieder van het behoorlijke afwijkend willen doet veroordeelen; — dat dit goed- en afkeuren, wederom op zekere hoogte van intensiteit, motief wordt tot dus of anders willen; — dat het willen overeenkomstig het behoorlijke ons een gevoel geeft van vrijheid, d. w. z. van harmonisch en onbelemmerd streven, onbelemmerd in dezen zin, dat geheel de mechanische samenhang, ofschoon nimmer door of voor ons opgeheven, ons voor ons hooger bedoelen niet hindert, maar dient. Welnu, wat hierin bij eene eenzijdig-wetenschappelijke beschouwing bedenking wekt, is niet gelegen in de drie laatste leden van het beweerde, maar in het eerste. Verstaat men onder den onverbrekelijken samenhang der verschijnselen een alzoo afgesloten, door en op zichzelf existeerenden, dat hier nooit een andere factor kan worden ondersteld dan het varieerend samentreffen eener veelheid van zich bewegende, wellicht oorspronkelijk verschillende, maar in elk geval zichzelf immer gelijkblijvende elementen, dan kan de bewustheid van het behoorlijke slechts een bedrieglijke illusie zijn. Is zij dat niet, vertrouwen wij haar, dan moet, vooreerst, in 't gemeen eene progressieve ontwikkeling (waarbij allengs het in waarheid hoogere wordt bereikt) erkend worden, en dus niet slechts een door de samengestelde beweging teweeggebracht zoogenaamd waardebesef, dat niet meer is dan eene tijdelijk aangename gewaarwording, maar eene alle

beweging bestendig beheerschende en bepalende en zich op zekere hoogte voelbaar makende wezenlijke waarde; en, waar het behoorlijke als volstrekt betamend gehuldigd wordt, dus ook eene geheel de ontwikkeling beheerschende oneindige waarde, die, als werkzame, als het goede en het goed uit zichzelve voortbrengende macht, m. a. w. als heilige almacht geëerd moet worden. Zoo wordt dan onze aanleg tot zedelijk leven en zedelijke vrijheid niet anders of minder dan: onze vatbaarheid om de, in den oorzakelijken samenhang van al het eindige nimmer afwezige, maar voor de waarneming verborgen blijvende werking der oneindige drijfkracht, krachtens ons besef van het behoorlijke in onszelven gewaar te worden en met bewuste instemming te aanvaarden, willende onszelven met haar drang te vereenigen. En zoo is het geen waan, maar heuglijke waarheid, wanneer wij bij dit eenswillend-zijn met God — neen, zeker niet aan den onverbrekelijken samenhang der dingen ons onttrokken — maar er ons toch innerlijk evenmin door beheerscht als belemmerd, integendeel hem als ons dienende gevoelen, m. a. w. wanneer wij, als die zelven Godes zijn, alles het onze noemen.

Voorzeker, dat wij bij dit alles geen illusiën kweeken, dit is zuivere geloofsgewisheid; maar eene geloofsgewisheid, die de onderstelling waarvan het zuiver-wetenschappelijke onderzoek uitgaat, in geenen deele weerspreekt. Immers, de bedoeling is niet, dat het onverbrekelijk oorzakelijk verband toch hier of daar wel verbroken zou worden; maar alleen en zooveel te nadrukkelijker, dat geheel de mechanische samenhang beheerscht, bezield, gedreven wordt door de macht, wier werking zich in ons zedelijk zelfbewustzijn aan ons ontdekt. Iets ongerijmds, onbestaanbaars is hier in geenen deele; tenzij men al het voor ons onbegrijpelijke als zoodanig beschouwen mocht; maar dan diende men er ook reeds toe te rekenen: die eenheid van het vele, dat onveranderlijke in alle verandering, waarbuiten eene eindeloos variëerende en toch stoorloos samenhangende beweging zich niet denken laat. — Trouwens, wie niet slechts op het scherp omschreven gebied van zuivere waarnemingswetenschap, maar voor geheel zijne wereld- en levensbeschouwing alleen wilde laten gelden wat af te leiden is uit bewegingsverschijnselen, zou van iedere bevredigende levens- en wereldbe-

schouwing dienen af te zien. En zich hiertoe hetzij gerechtigd, hetzij zelfs in staat te achten, ware zeker wel de bedrieglijkste aller illusiën.

Genoeg! Wat ik thans wilde doen uitkomen is vooral dit: dat ook en juist het afwijzen van het besef van het behoorlijke, als eene niet te rechtvaardigen overtuiging, door wie bij de reeks der eindige verschijnselen willen blijven, slechts bevestigt wat wij onzerzijds beweren, dat namelijk de eerbiediging van het plichtmatige niet minder in zich sluit dan de erkenning van het in ons werkzame oneindige.

Nog een tweetal meer op zichzelf staande opmerkingen wensch ik aan het gezegde toe te voegen.

Vooreerst. Van eischen, die wij aan de wereldorde zouden mogen stellen, van rechten, die wij tegenover haar zouden kunnen doen gelden, heb ik zoomin thans als vroeger gewaagd. Al wil ik toch gereedelijk erkennen, dat aan dergelijke uitdrukkingen eene gezonde beteekenis kan gehecht worden, zij schijnen mij al te licht aanleiding te geven tot misverstand; een misverstand, dat te bedenkelijker wordt, waar wij ons bezig houden met de religieuze overtuiging, die als zoodanig alle door ons te koesteren pretensiën ten eenenmale buitensluit [1]). Nog eens, ik weet zeer wel, dat men aan deze ook niet gedacht wil hebben; maar ik zie geene reden om ook niet iederen schijn daarvan te vermijden.

Eene tweede opmerking is deze. Dr. S. richt een deel zijner bedenkingen [2]) tegen hetgeen ik een en andermaal in herinnering heb gebracht, dat wij namelijk, waar wij vertrouwend afgaan op onze zedelijke waardeering, niet bij uitzondering in dit éëne opzicht bij geloof leven, maar dit ook reeds in mindere of meerdere mate doen, zoo vaak wij de betrouwbaarheid aannemen, hetzij van onze waarnemingsvoorstellingen, hetzij van 't geen zich als denknoodwendigheid aan ons opdringt, hetzij van onze waardeering op ieder van 't zedelijke onderscheiden gebied. Nu zou die herinnering zeer zeker van de hand gewezen moeten worden, indien mijne bedoeling was ge-

1) Zie ook reeds Th. Tijdsch. 1879, bl. 35.

2) t. a. p. bl. 286.

weest, er een bewijs mee te leveren voor het recht van het godsdienstig geloof, of ook reeds, indien ik alzoo dit laatste met het overige geheel en al op ééne lijn had willen stellen, als was dit niet van andere en eigenaardige voorwaarden afhankelijk [1]). Ik heb echter geenszins willen zeggen: bijaldien en omdat gij uwe zinnen vertrouwt, kunt en moet gij evenzoo uw geweten vertrouwen. Neen! het was en is er slechts om te doen, op het analoge in ons geestelijk leven te wijzen; waarbij intusschen de betrekkelijke overeenkomst het onderscheid niet voorbij mag doen zien; een onderscheid, dat aan de beide uiteinden zelfs tot een zeer sterk sprekend verschil wordt — en wel een verschil, waarop ik zelf telkens allen nadruk heb gelegd. Immers, het geloof dat reeds in het waarnemen gemengd is, pleegt, als instinctief en algemeen, zoo weinig in aanmerking genomen te worden, dat integendeel de door zuiver vergelijkende waarneming verkregen kennis, als een w e t e n, t e g e n o v e r het geloof wordt gesteld. Mag nu die tegenstelling zeker niet te sterk gespannen worden, het verschil tusschen het gebied van dat weten en het eigenlijk en eigenaardig geloofsgebied behoort, naar ik herhaaldelijk deed uitkomen, mijns inziens nooit uit het oog verloren te worden.

Met dit al: het geloofsbestanddeel is nergens geheel afwezig; wanneer het tot eene denkende wereldbeschouwing komt, wordt het onderscheid tusschen weten en gelooven reeds veel meer vloeiend; zoodra de waardeering in het spel komt, treedt het geloof op den voorgrond; terwijl het bij de zedelijke waardeering het beslissend overwicht verkrijgt. Welnu, dit te bedenken kan doen inzien, dat wij bij de godsdienstige geloofsverzekerdheid de analogie van ons geestelijk leven geenszins verzaken. Maar nog eens, verre zij de meening, dat het geloof in zijn lageren of zelfs laagsten (instinctieven) vorm het recht van het hoogere, met name van het zedelijk-godsdienstige, zou kunnen waarborgen. Neen, dan is veeleer het tegendeel

---

1) De ter door Dr. S. aangehaalde plaats (Th. Tijdschr. 1874. bl. 420) door mij gebezigde en misschien niet genoeg gelimiteerde uitdrukkingen moeten deels naar het aldaar voorafgaande en volgende en voorts overeenkomstig het hierboven geschrevene verstaan en beperkt worden.

waar: niemand kan zijn geweten vertrouwen, alleen omdat hij toch ook wel zijne zinnen vertrouwt; maar op echt menschelijke, redelijke wijs zijne zinnen vertrouwen kan inderdaad alleen hij, die, omdat hij in God gelooft, aan de rede in geheel het wereldverband en dus ook aan de betrouwbaarheid gelooft zoowel van zijne gewaarwordende als van zijne waarnemende en waardeerende organen en faculteiten. En zoo kan het dan ook wel zeker te pas komen, tot iemand te zeggen: „hoe? zijt gij een mensch — en durft gij wel, met de minst ontwikkelden, uwe zintuigen vertrouwen; of ook nog wel, met wie de stoffelijke wereld doorzoeken en zich ten nutte maken, gelooven aan eene onverbrekelijke keten van eindige oorzaken en gevolgen; maar niet, met de toch waarlijk niet gering te schatten getuigen van eene hoogere orde en een hoogste goed, vertrouwend de inspraak van uw gemoed en uw geweten aanvaarden?" — 't Geen dan natuurlijk wederom niet moet dienen als een theoretisch bewijs voor de waarheid van het bij laatstgemeld vertrouwen erkende; maar wel als een beroep op 's menschen intiemste bewustheid, als eene poging om de hoogste en heiligste aspiratiën wakker te roepen en alzóó de verzekerdheid te doen ontwaken, die deze begeleidt

Ik gevoel maar al te wel, dat het gezegde zeer zeker niet voldoende kan zijn om het door Dr. S. gewenschte licht, voor hem of wien ook, in niet langer benevelde klaarheid te doen opgaan. Ook heb ik met veel bescheidener bedoeling de pen opgevat en meen hiertoe met dit betrekkelijk weinige te kunnen volstaan. Overigens wensch ik niet liever dan eerlang op eene, inzonderheid uit „erkenntniss-theoretisch" oogpunt, meer volledige en afdoende behandeling van het gewichtig onderwerp ook zelf onthaald te mogen worden.

III.

GODSDIENST EN GODSDIENSTWETENSCHAP.

Om het hierboven geplaatste opschrift nader te omschrijven, zij terstond gezegd, dat ik wensch stil te staan bij deze twee vragen: vooreerst, wat een wijsgeerig-wetenschappelijk onderzoek schijnt te leeren omtrent het algemeene wezen van den godsdienst; en ten andere, hoe het genoemde onderzoek verstaan en aangevat dient te worden, zal het tot betrouwbare resultaten kunnen leiden. Wat mij hiertoe aanleiding geeft en mij tevens noopt om beide vragen in de genoemde volgorde te bespreken, is het volgende.

Toen Dr. A. Bruining, in eene beoordeeling van Pfleiderer's *Religionsphilosophie*, tevens zijne eigene denkbeelden had ontwikkeld omtrent de taak en de methode der wijsbegeerte van den godsdienst [1]), heb ik de vrijheid genomen tegen zijne opvatting eenige bedenkingen in 't midden te brengen [2]). Dr. Bruining heeft daarop terstond gerepliceerd [3]. Zijne opvatting handhavende, zette hij de redenen uiteen waarom hij de mijne moest blijven wraken, en wees daarbij vooral op hetgeen hij als de hoofdoorzaak mijner misvatting meende te moeten beschouwen, te weten: eene te kwader ure door mij omhelsde, even onjuiste als onbruikbare theorie omtrent het wezen en den oorsprong van den godsdienst, of, nader nog, omtrent den aard en den oorsprong der godsdienstige voorstellingen.

Gold het hier slechts een persoonlijk verschil, ik zou er zeker niet op terugkomen. Doch de hoofdpunten, waarover het verschil loopt, zijn van zoo onmiskenbaar gewicht, en de vragen, waartoe zij aanleiding geven, zijn en blijven zoozeer aan de orde, dat ik uit dien hoofde wil trachten mijne, in de hoofdzaak onveranderde meening zoowel klaarder in 't licht te

---

1) Theol. Tijdschr. 1881: bl. 365, vv.
2) Theol. Tijdschr. 1882: bl. 1, vv.
3) Theol. Tijdschr. 1882: bl. 200, vv.

stellen, als — kon het zijn — met meer overtuigende redenen te omkleeden. En ik doe dit te liever, dewijl ik mij vleien mag alzoo minstens een misverstand uit den weg te zullen ruimen, waartoe ik, wellicht door eene al te beknopte uitdrukking van mijne bedoeling, aanleiding schijn gegeven te hebben.

Hoe wetenschap en wijsbegeerte, of wel, hoe exacte en wijsgeerige wetenschap te omschrijven en te onderscheiden zijn, hieromtrent bestaat verschil. Desgelijks omtrent de vraag, of en in hoever men, bepaaldelijk waar het onderzoek de geestelijke en dus ook de godsdienstige verschijnselen betreft, alleen met historisch waar te nemen feiten te rekenen, dan wel tevens zijn eigen godsdienstig bewustzijn te raadplegen heeft. Ofschoon ik over een en ander nog iets wensch te zeggen, kunnen wij het voorshands ter zijde laten. Immers, wat in ieder geval der wijsgeerige godsdienstbeschouwing in de eerste plaats te doen staat — hieromtrent bestaat tusschen Dr. B. en mij geen verschil; het is: naar een juist en bevredigend inzicht te trachten in het wezen en den grond van al die verschijnselen, die wij in het begrip „godsdienst" plegen samen te vatten [1]. Wat is het eigenaardige dier verschijnselen, 't welk ze tot „godsdienstige" stempelt? hoe ontstaan zij? welke is de wet, of welke zijn de wetten hunner ontwikkeling? Ziedaar vragen, die beantwoord moeten worden, en waarvan inzonderheid de beide eerste ons bezig hielden. Behoort men zich, bij 't zoeken naar het antwoord, zorgvuldig te onthouden van uit de lucht gegrepen en alzoo verwarrende onderstellingen, toch is het juist dit, waarvan Dr. B. mij beticht en waarop ik mij in de eerste plaats wensch te verantwoorden.

Het eerste wat ons in 't oog valt, waar wij het wijde veld der thans bedoelde verschijnselen overzien, is eene veelheid van voorstellingen, die, hoewel in menig opzicht verschillende en soms ver uiteenloopende, toch alle dit gemeen hebben, dat het voorstellingen zijn van bovenzinnelijke machten, tot welke

---

1) Verg. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, S. V., door Dr. B. met instemming aangehaald.

men in zekere betrekking staat, die men op eenigerlei wijs te vereeren heeft. Wij mogen ze bovenzinnelijke noemen, want, al dragen zij vaak een zeer zinnelijken vorm, 't is toch immer te doen om 't geen men zich denkt als het dezen bezielende, dat ze tot iets willende en bedoelende machten maakt. Ook kan men, met Dr. B., van eene bovenzinnelijke orde spreken, in zoover steeds aan de bedoelde machten een invloed wordt toegekend op den loop der dingen, die dus of zoo in verband staat met 's menschen doen en laten. De voorkeur kan men, meen ik, slechts aan laatstgenoemde uitdrukking geven, bijaldien men haar geschikter acht om ook die gevallen te omvatten, waarin de macht voor de orde terugtreedt. — Met dit eerste, dat een vluchtig overzicht ons leert, staan wij echter eerst aan 't begin; en hier rijst alzoo de vraag: waarin hebben wij nu het kenmerkende dezer voorstellingen te zoeken, hetwelk ze, als godsdienstige, niet alleen onderling verbindt, maar tevens van andere onderscheidt? Dat zij te gader de vrucht zijn van „een eigenaardig psychologisch proces" [1]), spreekt zoo goed als van zelf; ook kan men dat proces eenigszins nader beschrijven als „eene eigenaardige samenwerking van rede en gemoed" [2]); maar dan keert de vraag slechts terug: waarin ligt dat eigenaardige? of, anders gezegd: welke zijn de motieven die geheel de godsdienstige voorstelling-vorming beheerschen en kenteekenen? Op die motieven komt het aan. Waren er geen eigenaardige, en dus ook bij alle wijziging toch in aard zich gelijkblijvende motieven aan te wijzen, die juist de als „godsdienstig" te kenschetsen voorstellingen in 't leven roepen en karakteriseeren, dan zou er niets eigenaardig-godsdienstigs erkend kunnen worden, en behielden wij alleen eene algemeen menschelijke dispositie om zich voorstellingen van eene bovenzinnelijke wereld-orde te vormen, waarin men ten onrechte „godsdienstig" van „wijsgeerig" of „dichterlijk" had meenen te kunnen onderscheiden. Ofschoon Dr. B. mij aanleiding scheen gegeven te hebben om zoodanige meening bij hem te onderstellen, [3]) heeft hij die, als eene

1) Theol. Tijdschr. 1882 bl. 224 en elders.
2) „ „ „ bl. 222 aant. 1. verg. Theol. Tijdschr. 1881 bl. 400.
3) „ „ 1882, bl. 16—18.

hem geheel ten onrechte toegeschrevene, van de hand gewezen en schijnt hij ter zelfder plaatse toe te stemmen, dat het wel degelijk aankomt op de nadere omschrijving van bovengenoemde „eigenaardige samenwerking van rede (of verbeelding) en gemoed", of, met andere woorden, op de aanwijzing van bepaalde motieven, die de vorming van godsdienstige voorstellingen in gang brengen [1].

Welnu, naar die motieven, naar den gemeenschappelijken oorsprong aller godsdienstige voorstellingen en praktijken, heb ook ik (met velen) gezocht; en wel om alzoo het kenmerkend religieuze karakter er van op het spoor te komen. Ik meende dat te vinden in het, zeker nog niet in den meest primitieven „Urmensch", maar toch bij eenige ontwikkeling alras in den mensch ontwakend besef van een door hem te eerbiedigen gezag; anders gezegd: in het tegenover sommige machten in hem ontwakend ontzag; een ontzag, dat, juist zoodra het niet meer alleen vrees is voor bloot physisch meerdere kracht, maar een zeker gevoel van innerlijke gebondenheid door een overmeesterend gezag, en dus door eene in rang en waardigheid hoogere macht, ook terstond iets zedelijks impliceert. Daargelaten op welken trap van ontwikkeling zoodanig ontzag zich het eerst gaat vertoonen, niemand zal ontkennen dat het reeds betrekkelijk vroeg voorhanden is geweest; immers overal, waar tegenover ouders en oversten eenig, zij 't ook nog zoo primitief, gevoel van piëteit zich deed gelden. Men denke bij die piëteit slechts niet aan al die fijnere en teederder gewaarwordingen, die er bij ons mee verbonden zijn, maar alleen aan zeker besef van 't geen tegenover meerderen als de daar genoemden, niet slechts om redenen van zelfbehoud geraden of ongeraden, maar wegens de verhouding waarin men tot hen staat, passend of niet passend is; en men strekke wederom de bedoeling van het laatstgenoemde voor den aanvang nog niet veel verder uit dan tot eene passende onderdanigheid en een niet passend verzet. Nu dan, in dit voor zeker gezag zich buigend ontzag meende ik, ook waar het nog uitsluitend tegenover menschen werd gekoesterd, het begin van het religieuze, het motiveerende van alle later volgende eigenaardig-godsdienstige

1) Theol. Tijdschr. 1882, bl. 222. aant. 1.

voorstellingen te zien. Niet, alsof dit gevoel en besef die voorstellingen in haar geheel zou hebben voortgebracht; neen! — voorstellingen van, buiten den menschelijken kring, sommige verschijnselen bezielende en naar menschelijke gelijkenis levende wezens, konden ook buitendien ontstaan, krachtens eene op velerlei wijs verdichtende fantasie; en zij waren, naar ik onderstelde, reeds ontstaan, eer er nog van eenige religie sprake kon zijn. Doch naar mijne bewering werden die wezens eerst goden, m. a. w. mocht de voorstelling, die men zich van hen vormde, eerst eene godsdienstige heeten, toen het ontzag, dat in den menschelijken kring werd gekoesterd, ook op die wezens werd overgebracht; in één woord, toen men ze begon te vereeren, en dus ook min of meer te eerbiedigen. In dien, eerst nog onder velerlei zinnelijks verholen, maar toch altoos min of meer zedelijken en allengs meer als zoodanig op den voorgrond tredenden eerbied zocht ik het eigenaardig-religieuze; het motief, dat aan de voorstelling van bovenzinlijke machten die bepaalde kleur verleent waardoor zij godsdienstige voorstellingen worden, of wederom anders gezegd, waardoor de voorgestelde macht in allengs verhevener zin het karakter van heiligheid gaat dragen.

Nu kan ik hierin hebben misgetast; maar mij dunkt, indien Dr. B. zich den tijd had gegund om het door mij — zij 't ook al te zeer aanstippenderwijs — hierover geschrevene met wat meer welwillende aandacht te overwegen, zou hij er toch kwalijk reden in hebben kunnen vinden om mij voor te stellen als aanhanger eener verouderde theorie, die .... den godsdienst tracht te verklaren uit een den mensch van nature eigen en zich immer gelijkblijvend godsdienstig bewustzijn, evenals men het leven heeft willen verklaren uit eene onderstelde *vis vitalis!* [1]) Hoe nu? is dan een tegenover aanwezige meerderen gekoesterd ontzag een uit de lucht gegrepen verdichtsel? is het niet en was het, ook als min of meer zedelijk ontzag, niet reeds betrekkelijk vroeg, eene even onloochenbare als eigenaardige menschelijke aandoening, in ieder geval voor geheel de volgende ontwikkeling van groote beteekenis?

1) Theol. Tijdschr. 1882, bl. 219, 220.

Dat moge zoo zijn, zal men wellicht zeggen; maar hoe de vroegste godsvereering hieruit af te leiden, indien men de voorwaarden eener geleidelijke ontwikkeling niet veronachtzamen wil? Zeker, deze zouden niet in het oog worden gehouden, indien, zooals Dr. B. onderstelt, mijne bedoeling deze was geweest: uit het ontzag voor menschelijke autoriteit ontwikkelde zich eerst het denkbeeld van wet en recht; straks van eene zedelijke wereldorde; dan van eene deze orde vertegenwoordigende en handhavende macht; welke [waarlijk reeds niet weinig verhevene] macht dan eindelijk zou gelocaliseerd zijn in als bezield gedachte natuurverschijnselen! Dit is klaarblijkelijk eene caricatuur. Gelijk ik echter zoo even te kennen gaf en, naar ik meen, toch voor den welwillenden lezer ook reeds in vroegere aanduidingen te verstaan heb gegeven [1]) — het door mij bedoelde verloop was een ander en was veel eenvoudiger. Immers, ik dacht en denk het mij aldus: eerst ontzag voor ouders en oversten; daarnevens, de hetzij dan reeds vroeger of tegelijkertijd, maar in elk geval uit andere oorzaken voortgekomen fantastische voorstelling van sommige natuurverschijnselen bezielende wezens; dan, een ook voor deze gekoesterd, op deze overgedragen ontzag, — overgang, die te geleidelijker was, bijaldien het juist en vooral de geesten van afgestorvenen waren, die men zich voorstelde als hier en daar voortlevende, of naar wier gelijkenis althans men zich het geestendom dacht; en eerst daarna en van lieverlede, de erkenning van door deze hoogere machten gehandhaafde zedelijke ordeningen; ordeningen die natuurlijk eerst bij veel hoogere ontwikkeling onder het begrip eener „zedelijke wereldorde" konden worden samengevat.

Zal men tegenwerpen, dat op deze wijze de beslissende beteekenis wordt toegekend, niet aan een zich uitbreidend, of juister, aan een allengs dieper en krachtiger wordend ontzag, maar veeleer aan den, krachtens 's menschen intellectueele eigenaardigheid, zich uitbreidenden kring zijner voorstellingen? Zeker, de kring der voorstellingen breidt zich uit, en wel in evenredigheid met de intellectueele ontwikkeling. Maar tevens breidt de kring van eigenaardig gekleurde voorstellingen zich

1) Theol. Tijdschr. 1882, bl. 23; verg. 1879, bl. 34, 35; en 1881, bl. 516, 517.

uit; en die kleur komt niet uit het intellect; en juist om die kleur, in dit geval de godsdienstige, is het hier te doen. Zonder zich in te laten met hetgeen ik daartegen reeds heb ingebracht, spreekt Dr. B. nog steeds, alsof aandoeningen geheel en alleen door voorstellingen werden teweeggebracht en geenerlei eigenaardige voorstelling de vrucht eener eigenaardige aandoening kon zijn, zich wijzigende naar gelang de laatste zich wijzigt. Toch ligt het tegendeel voor de hand. Gelijk niemand eene voorstelling kan hebben van iets dorst- of hongerstillends, bijaldien hij niet eerst zoowel den trek als diens bevrediging heeft gevoeld, zoo is ook geene voorstelling mogelijk van iets streelends, liefelijks, ontzag- en eerbiedwekkends, tenzij men eerst die aandoeningen zelve door onmiddellijke ervaring leerde kennen. Naarmate men vatbaar wordt voor zuiverder en intensiever aandoening, wijzigt zich, klimt ook de voorstelling. En dat vatbaar worden voor zuiverder en intensiever aandoening is, hoewel mede, toch geenszins voornamelijk afhankelijk van intellectueelen wasdom, maar veelmeer van het zich ontwikkelende gevoels- en gemoedsleven, waartoe wel-ervaring noodig is, maar eene, die altoos eerst indrukken en, door deze, voorstellingen teweegbrengt. Ik ontken niet, dat er eene onophoudelijke, wederzijds onontbeerlijke samenwerking plaats grijpt tusschen aandoening en voorstelling; maar ik wil evenmin ontkend hebben dat er wederzijdsche werking plaats grijpt; dat elke ontvangen, dus of zoo bepaalde indruk straks weer een werkelijken, dus of zoo bepalenden invloed uitoefent; dat onze waardeering alzoo bepaalde, zonder haar niet bestaanbare voorstellingen in 't leven roept; en dat derhalve, waar eene voorstelling hare beteekenis geheel of meerendeels ontleent aan de aandoening of waardeering, waarmee zij correspondeert, die beteekenis alleen uit de laatstgenoemde afgeleid, verstaan en verklaard kan worden. Dit geldt dus ook van de godsdienstige voorstellingen; wat ze tot godsdienstige stempelt, kan alleen te vinden zijn in die uit het gemoedsleven voortkomende motieven, die aan geheel de voorstelling-vorming een eigenaardige kleur en richting geven.

Trouwens, de onmisbaarheid dier motieven wordt ook door Dr. B. niet ontkend. Deden meermalen door hem gebezigde uitdrukkingen mij twijfelen, of hij wel in 't oog hield dat mo-

tieven, die een constant-eigenaardig psychologisch proces in gang brengen, dus ook zelve — behoudens alle wijzigende invloeden — toch een zich gelijkblijvenden aard dienen te bezitten, te meer bejammer ik, dat hij zich ook in zijne repliek van een opzettelijke aanwijzing der door hem erkende motieven onthouden heeft; zelfs ter plaatse, waar die het eerst verwacht mocht worden [1]). Wij moeten ons aldaar vergenoegen met een enkelen wenk, als in 't voorbijgaan gegeven bij een ter opheldering aangevoerd voorbeeld. Toch meen ik het daar gezegde te mogen opvatten als, volgens Dr. B.'s bedoeling, immer en algemeen toepasselijk; te meer, dewijl het overeenstemt met vroeger door hem ontwikkelde denkbeelden [2]). Welnu. dan zou, volgens Dr. B., het alle religieuze voorstellingen motiveerende en dus ook karakteriseerende, hierin te vinden zijn: „dat de mensch het doel der wereldorde bepaalt naar zijne hoogste aspiraties en idealen".

Of deze hypothese nu aannemelijker moet geacht worden dan de mijne? — Laat ons zien.

Aangenomen wordt hier een den mensch van nature eigene en zich reeds spoedig openbarende geneigdheid om eene wereldorde te onderstellen, die beantwoordt aan de aspiraties en idealen, welke, naar gelang van het standpunt zijner ontwikkeling, bij hem de hoogste plaats innemen. Dit kan op verschillende wijs verstaan worden, en wij moeten natuurlijk naar de zich het meest aanbevelende interpretatie zoeken, als de vermoedelijk bedoelde. Iemand zou er mee kunnen bedoelen: dat de mensch, als denkend wezen, van eersten af eene min of meer teleologische wereldbeschouwing met zich omdraagt of tracht samen te stellen, die zich wijzigt naarmate hij meer redelijk leert denken. Doch, gesteld dat men alzoo rekening hield met de conditiën ook en juist der nog primitieve ontwikkeling, dan ware toch alzoo wel de oorsprong der wijsbegeerte, maar niet die der religie aangewezen. — Er kon ten andere dit mee bedoeld zijn: „de zucht tot zelfbehoud is, gelijk aan alle levende wezens, ook den mensch ingeschapen; terwijl echter de mensch,

---

1) Theol. Tijdschr. 1882, bl. 224.

2) Theol. Tijdschr. 1877, *De ethische richting en de godsdienst*, bl. 152, 156, verg. Theol. Tijdschr. 1881, bl. 399.

door zijn uitnemender verstand, zich rekenschap kan geven van de tot dat zelfbehoud noodige conditiën, en dus ook, althans in zijne voorstelling, die alle er mee in verband kan brengen. Zoo komt hij er toe, zichzelven te beschouwen als het middelpunt waar alles zich om beweegt, en te trachten alles dienstbaar te maken aan zijn belang. Meent hij nu, krachtens zijne kinderlijke fantasie, ook in de natuurverschijnselen levende wezens naar zijne gelijkenis te zien, dan treden ook deze, evenals zijne medemenschen, in den om hem en zijne egoïstische wenschen zich bewegenden kring. Zij worden hem goden, d. w. z. gevreesden, alleen wegens hunne onmiskenbare physische overmacht. Om ze dienstbaar te maken aan 't geen hem werkelijk als het hoogste geldt — zijn eigen belang —, kan hij niet anders dan op de wijze, die ook bij aardsche machtigen pleegt te baten, hunne gunst zoeken te verwerven en hun misnoegen af te wenden: en ziedaar zijn godsdienst". — Hierin ligt ontegenzeglijk veel waars; edoch, wij komen alzoo op het spoor, niet van den godsdienst, maar van dien door en door irreligieuzen zelf-dienst, die de godsdienstige ontwikkeling meer dan iets anders belemmerd heeft. En indien niets anders dan dat de zoogenaamd godsdienstige voorstellingvorming in gang had gebracht, zou deze bij alle zoowel zedelijk als intellectueel verder gevorderden zichzelve sedert lang en voorgoed overleefd hebben. — Daar ligt evenwel nog eene andere en betere interpretatie voor de hand, die ook wel de bedoelde zal zijn; namelijk deze: „de mensch koestert van nature zeker instinctmatig vertrouwen, dat er in de wereld ook op hem en zijne behoeften gerekend is en er dus in iedere behoefte tevens eene belofte besloten ligt; dat er zekere algemeene trouw bestaat, waarop hij bouwen mag, wel is waar niet als eene hem vertroetelende zorg — dit ondervindt hij wel anders; maar in dezen zin, dat het over 't geheel recht pleegt toe te gaan in de wereld, dat hij, zijn akker bebouwende, er ook van oogsten zal, zijn kroost verzorgende, het ook zal zien opwassen, enz. Zoo gaat hij dan die verwachtingen ook uitstrekken tot de hem toch buitendien reeds als bezield voorkomende natuurverschijnselen, vooral tot zulke die grooten invloed uitoefenen op zijn bedrijf en lot en daardoor machten worden waarvan hij zich afhankelijk gevoelt. Wor-

den nu zijne verwachtingen niettemin teleurgesteld, wordt zijn oogst vernield en wat dies meer zij, dan moet, naar zijne onderstelling, de orde verstoord zijn, en ligt het vermoeden voor de hand, dat hij hierin een blijk heeft te zien van het misnoegen dier hoogere machten. Zoo worden zij hem goden, die hem de redding en bescherming, waarop hij aanspraak meent te hebben, kunnen verleenen, maar die hij daartoe ook zijnerzijds heeft te ontzien en door gaven als anderszins te vereeren; eene vereering, die, in den aanvang nog van zeer zinnelijken aard, straks, naarmate zijn zedelijk bewustzijn ontwaakt, ook een meer zedelijk karakter gaat aannemen".

Nog eens. ik vermoed, dat dit ongeveer de bedoeling van Dr. B. zal zijn, zich dicht aansluitende bij vroeger door Dr. Hoekstra ontwikkelde denkbeelden [1]). Maar wie bemerkt nu niet, dat een in dier voege te beschrijven psychologisch proces van het door mij geopperde toch reeds niet zoo ver verwijderd is? Meer nog: de in elk geval nog laatstelijk door Dr. B. uitgesproken algemeene bewering: „de mensch onderstelt eene wereldorde, aangelegd overeenkomstig het doel van zijn streven, en dus ook machten, die onder zekere voorwaarden hem de voldoening zijner behoeften verzekeren [2])", heeft wonderveel van deze andere: „de mensch onderstelt, dat, waar eenerzijds conditiën inachtgenomen zijn, zij ook van de andere zijde vervuld zullen worden, dat het dus recht pleegt toe te gaan in de wereld", of, met andere woorden, „de mensch heeft een besef van, een geloof aan zekere in de wereld heerschende gerechtigheid". En toch wordt deze laatste onderstelling door Dr. B. vermeld als eene, die, zoomin als de mijne, recht van bestaan kan hebben, naardien zij te gader omgaan buiten de concreete werkelijkheid!

Juist met het oog op die concreete werkelijkheid heb ik iets op te merken ten aanzien der zoo even in de derde plaats vermelde interpretatie. Als wij vragen, hoe een vertrouwen op eene met 's menschen streven overeenstemmende en hem de vervulling zijner behoeften onder zekere voorwaarden waarborgende wereldorde ooit kon ontstaan, dan zal men bij eenig nadenken

---

1) Zie Dr. S. Hoekstra Bz, *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof*, bl. 87, vv.

2) Theol. Tijdschr. 1881, bl. 399; 1882, bl. 224.

moeten toestemmen, dat dit slechts geschieden kon tengevolge van ervaringen, in het gezellige familie- en stam-leven opgedaan en krachtens langs dien weg verkregen beseffen. De orde toch, die de mensch alzoo geacht wordt te onderstellen, is niet eene door het denken gevorderde logische, maar eene uit het betrekkingsleven eerst gekende en dientengevolge ook in wijder kring onderstelde, altoos reeds min of meer zedelijke orde [3]). Om de verwachting te kunnen koesteren, dat de wereld hem bij zijn streven niet in den steek zou laten, moest de mensch zich eerst reeds die wereld als allerwege bezield denken en daarenboven het eigenaardige van menschelijke verhoudingen op haar hebben overgebracht. Daarom schijnt het mij nu echter eene niet wel te rechtvaardigen, eene juist te veel van abstractiën uitgaande bewering: dat de mensch, men weet niet recht hoe, eerst op vervulling zijner behoeften schier onbepaald zal hebben staat gemaakt; dat hij deswegens machten zal hebben gepostuleerd die hem die vervulling konden waarborgen; en dat hij die dan straks ging vereeren — maar alzoo, dat al het eerbiedige in die vereering toch slechts uit een eerst voor meerderen onder zijne medemenschen gekoesterd gevoel daarin kon overgaan. Waartoe deze omweg? Waarom een zoo groot en zoo weinig gemotiveerd vertrouwen ten uitgangspunt genomen? — Machten, alleen in den zin van sterkere, overmachtige wezens, behoefde de mensch niet te postuleeren; aangezien de kinderlijke verbeelding er van zelf de wereld mee bevolkte. Dat deze hem nu tot goden werden, die hij ging vereeren, van welke hij zekere verwachtingen koesterde, maar tegenover welke hij zich ook van zekere verplichtingen te kwijten had, dit vindt dan toch veel gereeder verklaring, bijaldien, volgens mij, het gevoel van ontzag, dat in de samenleving was ontwaakt, op de hoogere machten werd overgebracht en zich straks ook tegenover deze tot een min of meer vertrouwend en in dezelfde mate meer innerlijk verbindend ontzag ging verheffen. Ook zie ik niet in, hoe men ooit anders dan alzoo voor de hoogere machten, niet slechts vrees, maar een zich allengs uit deze

1) In dit opzicht schijnt mij ook de opmerking gegrond te zijn, gemaakt door Dr. Slotemaker, Theol. Tijdschr. 1881, bl. 290 vv.

ontplooienden eerbied kon gaan koesteren. En wie nu met mij juist in dien eerbied een onmisbaar, ja het meest onmisbare bestanddeel der religie meent te moeten erkennen — 't geen toch waarlijk niet slechts eene persoonlijke, maar eene door de geschiedenis van den godsdienst ruimschoots bevestigde meening is — die zal te eerder met mij gereed zijn om te stellen: in de het eerst tegenover ouders en oversten gevoelde piëteit hebben wij de eerste openbaring der wordende religie te begroeten; dat min of meer eerbiedig, en ook reeds in zeker besef van passende onderdanigheid een wordend plichtbesef in zich omdragend ontzag was, ook waar het nog alleen tegenover menschen werd gekoesterd, een begin van religie; en wat men tegenover onderstelde hoogere wezens gevoelde en in acht nam, werd eerst religie, toen het bedoelde ontzag ook op deze werd overgebracht.

Hoe dan deze primitieve religie zich ontwikkelen kon tot het geloof aan eene zedelijke wereldorde en eene heilige almacht? — Ik zou meenen, dat juist en alleen waar het zedelijk besef als hoofdmotief wordt erkend, van geheel den verderen ontwikkelingsgang voldoende rekenschap kan worden gegeven. Dr. B. maakt er mij een grief van, dat ik in het (in elk geval te eeniger tijd het eerst tegenover meerderen onder de menschen ontwaakt) ontzag nog iets meer wil vinden dan een bloot zinnelijke aandoening, maar tevens (waarom ik ook wel van eene stemming heb gesproken) een aanvankelijk erkennen van eene te eerbiedigen orde. Toch meen ik hiertoe alleszins recht te hebben. Men denke alleen bij die „orde" nog geen oogenblik aan eene „zedelijke wereldorde", waarvan bij den kinderlijken mensch het denkbeeld nog niet opkomen kon. Doch zoodra niet meer alleen de oogenblikkelijke indruk wordt gevoeld van persoonlijke meerderheid, zoodra niet slechts deze of gene bepaalde persoon, maar de vader als vader, het hoofd als hoofd begint gerespecteerd te worden, m. a. w. zoodra aan zekere verhoudingen eene bepaalde beteekenis gehecht en deze geacht worden iets passends, iets betamends met zich te brengen, openbaart zich hierin een ontwakend plichtbesef; al wederom, nog geenszins bij den aanvang reeds als onvoorwaardelijk plichtbesef, misschien nog nauwelijks als plichtbesef in de bewustheid tredende; maar niettemin voor het oog

van ons, die verder kwamen, de eerste vorm waarin zich 's menschen vatbaarheid voor het diepst en meest omvattend plichtbesef begon te openbaren; evenals ook thans nog de zedelijke bewustheid bij het kind in dier voege begint te ontwaken, en wij ook daar reeds in een zwakken aanvang het voorteeken zien van geheel de volgende ontwikkeling. Ook wanneer het kind tegenover zijne ouders en de kinderlijke mensch tegenover zijne goden nog slechts zinnelijke verwachtingen schijnt te koesteren en zinnelijk eerbewijs weet te geven, kan toch in de beteekenis die er aan wordt gehecht, in den grond waarop het geschiedt, in het motief dat er toe drijft, iets van echt religieuzen aard verholen liggen, dewijl er reeds een aanvankelijk erkennen in schuilt van zedelijke verhoudingen en hare eigenaardige eischen, waaruit straks het echte plichtbesef zich ontwikkelen gaat.

Wat mag toch wel de reden zijn, waarom men, met name op een standpunt als door Dr. B. wordt ingenomen, zich zoo afkeerig toont van het aannemen van een zedelijk motief als het uitgangspunt der godsdienstige ontwikkeling? De ware reden kan niet zijn, dat wij ons zoo doende te ver van de concreete werkelijkheid zouden verwijderen. Men denke slechts aan 't geen er door Dr. B. voor in de plaats wordt gesteld: een oorspronkelijk staat maken op eene met het doel van 's menschen streven harmonieerende wereldorde! Maar wel zou de reden hierin kunnen schuilen, dat men, zoolang men uitsluitend rekent met lust-motieven in verband met eene onwillekeurige associatie van voorstellingen, eerder schijnt te kunnen blijven binnen het gebied dier aaneenschakeling van eindige oorzaken en gevolgen, waartoe eene zuivere waarnemingswetenschap zich heeft te bepalen; terwijl daarentegen, waar zedelijke motieven in het spel komen, eerder de drang kan worden gevoeld (en dus, uit het genoemde oogpunt, het gevaar kan ontstaan) om een in het eindige werkzamen oneindigen factor te onderstellen of te erkennen. Dit brengt mij op het punt, waarover ik nu nog enkele opmerkingen wensch te laten volgen.

Hier wensch ik evenwel een voorbehoud in acht te nemen. Dr. B. heeft in zijne repliek eensdeels positivistische sympa-

thiën uitdrukkelijk van de hand gewezen, en anderdeels zijne waardeering van de geloofsverzekerheid met nieuwen nadruk uitgesproken. Ik wensch mij dus wel te wachten hem aansprakelijk te stellen voor eenigerlei negatieve bewering, die hij niet als de zijne zou willen erkennen. Daarom worde het naastvolgende beschouwd als niet tegen Dr. B. gericht, maar — laat ons zeggen — tegen een ondersteld Dr. X., die zich, zij het dan ten onrechte, op Dr. B. meent te kunnen beroepen.

Men wil dan van de bedoelde zijde, dat de godsdienstwetenschap, wel verre van zich als eene wijsgeerige van de exacte wetenschap te onderscheiden, integendeel geheel en al overeenkomstig de methode der laatste te werk zal gaan; dat zij, zonder met waardeering zich in te laten, zal waarnemen, ontleden en verklaren, en wel alzoo dat zij, altijd binnen de grenzen van het eindige zich bewegende, alleen naar eindige oorzaken zoekt [1]). Volgens deze opvatting zou men zich mijns inziens te bepalen hebben tot het nasporen en aanwijzen van de voorwaarden waaronder de godsdienst zich historisch blijkt ontwikkeld te hebben, en dus niet meer kunnen geven dan eene zuiver beschrijvende phaenomenologie, die, aangezien het hier telkens om appreciatie te doen is, in zeer voorname opzichten onbevredigend zou blijven. Wil men nu echter verder gaan, wil men der godsdienstwetenschap tevens opdragen, eene juiste en heldere kennis te verschaffen van *al* de factoren die het psychologisch proces van den godsdienst in gang brengen en beheerschen, zoodat zij, de functie des geloovens ontledende, ook den grondslag van het geloof heeft aan te wijzen en van het geloof eene principiëele rechtvaardiging heeft te geven [2]), — dan wordt, bij de hier gestelde praemissen, de zaak slechts te bedenkelijker. Hoe en waarom?

Neem eens aan, dat het godsdienstig geloof als zoodanig (als geloof en als godsdienstig geloof) inderdaad niet anders en niet minder omvat dan de overtuiging van eene door ons te beleven gemeenschap met den Oneindige; versta dit wel: niet, alsof de geloovige voor het ontstaan van zijn geloof nog eene andere goddelijke veroorzaking zou onderstellen dan

1) Verg. Theol. Tijdschr. 1882, bl. 213, 226, 227, 238.
2) Verg. Theol. Tijdschr. 1882, bl. 246, 242.

die ééne en algemeene, die (volgens hem) aan al wat is en wordt ten grondslag ligt [1]); neen! maar alzoo, dat de geloovige van die immer en allerwege, doch allernaast in hem zelven werkzame godskracht zich bewust meent geworden te zijn, haar als de bezielende drijfkracht van zijn geestelijk, en met name van zijn zedelijk leven, in zich meent te ontwaren en op haar al zijne beste verwachtingen bouwt; neem aan, dat het plichtbesef, zoodra men het (met den geloovige) als onvoorwaardelijk plichtbesef in zich meent om te dragen, inderdaad niet minder impliceert dan de erkenning van eene in ons werkzame heilige almacht, zoodat den geloovige slechts de keuze blijft om het een met het ander te gader 't zij aan te nemen, 't zij te verwerpen; neem deze dingen onderstellenderwijs aan — naardien het u toch niet vrij staat ze a priori te loochenen; en bijaldien nu deze dingen zoo mochten zijn, zie dan, wat geschieden zal, wanneer eene godsdienstwetenschap, die op de boven omschreven wijze te werk gaat, ze tot het voorwerp van haar onderzoekt maakt. Nog eens, stelde zij zich tevreden met het ontwikkelingsverloop van genoemd godsdienstig geloof in zijne waar te nemen conditiën zoo nauwkeurig en veelzijdig mogelijk na te gaan, zij zou, ook waar zij in een of ander opzicht mocht te kort schieten, toch de overtuiging zelve, die daarbij gekoesterd wordt, onaangetast kunnen laten. Doch zoodra zij onderneemt ook het recht van het geloof ter toets te brengen, en kennis willende nemen van al de factoren die het ontwikkelingsproces in gang brengen en beheerschen, zoowel den oorsprong als den grondslag van het geloof geheel en al open wil leggen, laat ook terstond de uitkomst van haar onderzoek zich klaarlijk voorzien: — zij kan niet anders dan het zoo even gekenschetste geloof voor eene illusie verklaren. Uit louter eindige oorzaken laat het bewustzijn van het oneindige zich nooit verklaren, tenzij dan als een min of meer begrijpelijk te maken zelfbedrog. Eene godsdienstwetenschap, die, zonder met waardeering zich in te laten, uitsluitend wil te rade gaan met de waar te nemen reeks der verschijnselen, en toch rekenschap wil geven van het geloof en zijn inhoud, moet nood-

1) Zie Pfleiderer's *Religionsphilosophie*, S. 592; verg. Theol. Tijdschr. 1882, bl. 29 vv.

zakelijk beide even zoolang vervormen, verkleinen en vervluchtigen, totdat zij uit de tijdelijke voorwaarden, waaronder zij ontstonden, ook geheel en al verklaard kunnen worden. Zij moet noodwendig trachten, het plichtbesef, zooals het in ons voorkomt, te reduceeren tot een door traditie en samenleving ons ingeprent respect voor hetgeen, naar langdurige ervaring, het best schijnt te strooken met de heerschende préferentie, en den oorsprong er van zoeken af te leiden uit zuiver physische werkingen. Zij moet, zij kan niet anders dan een onvoorwaardelijk plichtbesef, als uit eindige oorzaken nimmer af te leiden, onder de rubriek der inbeeldingen brengen en dus ook al wat op grond van dat besef erkend zou moeten worden als zoodanig ter zijde schuiven. Zij moet, zij kan niet anders dan, ter wille van het uitsluitend binnen haar gezichtskring vallende betrekkelijke, het volstrekte voor onbereikbaar en dus ieder zoogenaamd bewustzijn er van voor bedrieglijk verklaren. Eén van beide dus: erken het recht der geloofsverzekerdheid, maar onderwerp haar dan ook niet aan de rechtspraak eener op dit gebied incompetente waarnemingswetenschap, verwacht dan ook niet dat zij er u rekenschap van zal kunnen geven; of doe het laatste, maar geef dan ook de geloofsgewisheid prijs; want deze te willen rechtvaardigen door eene verklaring, zooals de genoemde wetenschap die verstaat en geeft, is onmogelijk en ongerijmd.

Duidelijk is, waar de grondfout hier schuilt: de beteekenis en geldigheid van een waardeeringsoordeel te willen afleiden uit de orde der verschijnselen zooals die voor de zuivere waarneming openligt, is een onbegonnen werk. Wie met zoodanig voornemen zich aangordt tot eene wijsgeerige beschouwing van den godsdienst, dient, meen ik, eerst door eene betere wijsbegeerte van dit voornemen genezen te worden. Van daar dan ook, dat ik mij de verhouding van wetenschap en wijsbegeerte anders blijf denken dan zooals die door Dr. B. werd en wordt voorgesteld. Hierover nu nog slechts een enkel woord.

Dat de wijsbegeerte, in haar geheel, eene deels meer critische, deels meer speculatieve taak te vervullen heeft, is bekend en behoefde nauwelijks herinnerd te worden; eveneens, dat zij, door beide naar eisch te vereenigen, te leveren heeft wat men metaphysica pleegt te noemen. Maar eene derde soort van wijsbegeerte, die naar het schijnt, onafhankelijk van de ge-

noemde, uit de zuivere wetenschap zou opkomen, is mij onbekend en kan ik mij kwalijk voorstellen. Eene gezonde en bruikbare metaphysica zal, dunkt mij, de resultaten der critiek van geheel ons kenvermogen in zich opnemende, en voorts rekenschap gevende van al de grondbegrippen waarvan wij uitgaan en waarmede wij opereeren bij iedere denkende beschouwing van leven en wereld, niet minder, maar ook niet anders hebben te leveren dan eene algemeene „Principiënlehre", die dan in het wijsgeerig gedeelte van iedere bijzondere wetenschap, niet geignoreerd, neen! maar hier juist toegepast moet worden. Wijsbegeerte van het recht, van de zedelijkheid, van den godsdienst, is dus niet anders dan eene beschouwing van recht, zedelijkheid, godsdienst, overeenkomstig de beginselen, die het metaphysisch denken aan de hand geeft; zoodat ook eerst in al deze bijzondere wijsgeerige wetenschappen (natuurlijk met de hier nu niet genoemde te completeeren) het geheel der wijsbegeerte zich voltooit. Heeft nu het metaphysisch (of critisch-speculatieve) denken ons o. a. geleerd, hetgeen uit waarneming en hetgeen uit waardeering wordt afgeleid zoowel behoorlijk te onderscheiden als naar eisch te verbinden, dan zal onze wijsgeerige beschouwing van recht, zedelijkheid, godsdienst, daarvan ook de vrucht te zien geven; vrucht, die zooals wij opmerkten, niet dan tot groote schade kan worden ontbeerd.

Met dit alles — het zij ten overvloede nog herinnerd — wordt in het allerminst niet bedoeld, de groote waarde der zuivere waarnemingswetenschap, binnen den haar aangewezen kring, in verdenking te brengen of te verkleinen. Het zij verre! Evenmin wordt geloochend, dat elke wijsgeerige en dus ook de godsdienstwetenschap, niet slechts de resultaten der waarnemingswetenschap te baat heeft te nemen, maar ook zelve eene zich bij deze dichter aansluitende zijde heeft: inzoover zij (naar ik meermalen zeide) de waar te nemen ontwikkelingsvoorwaarden van het geestelijke en zedelijke leven niet zorgvuldig genoeg kan nasporen, om die nimmer uit het oog te verliezen. Dit blijve niet alleen onbetwist; maar ook worde alles dankbaar aanvaard wat, langs dien weg verkregen, dienen kan om te behoeden voor willekeurige onderstellingen en voorbarige gevolgtrekkingen. Slechts meene men niet, dat

hiermee alles of ook reeds het voornaamste zou zijn af te doen. Het essentiëele in den godsdienst; de eigenaardige en beslissende motieven des geloofs; wat in het ontwikkelingsverloop der religie als normaal en als déviatie te beschouwen is; de zich in zoo velerlei opzicht wijzigende en toch in andere weer gelijkblijvende geloofsinhoud — dit alles kan slechts wel verstaan en richtig opgevat worden, waar men niet slechts weet waar te nemen, maar ook sympathetisch te waardeeren; door een denken alzoo, dat, na de geloofsgewisheid aan de critiek van het denken onderworpen te hebben, die niet afgewezen noch ter zijde geschoven, maar in zich opgenomen heeft; gelijk ook hierbij alleen van eene principiëele rechtvaardiging van het godsdienstig geloof sprake kan zijn.

Wat mij deze bewering vernieuwen en handhaven doet, is waarlijk niet de onzinnige vrees, dat de wetenschap of eene zich als zuiver wetenschappelijk aanstellende wijsbegeerte, ons iets van wezenlijke waarde zou kunnen ontnemen; neen, maar de niet ongegronde vrees, dat zij, tot hare eigene schade, miskennen of althans ongebruikt laten zou, wat zij bij de hier bedoelde taak niet ontberen kan. Te meenen, dat men, om op het gebied van het geloofsleven zich wel te oriënteeren, eerst ieder van het geloof-zelf uitstralend licht behoort te hebben buitengesloten, schijnt mij toe ten gevolge te moeten hebben dat men er slechts al tastende zijn weg zal dienen te zoeken. De voorstelling eener, van zoo te zeggen onpersoonlijk, tegenover elken mogelijken geloofsinhoud neutraal standpunt vervaardigde godsdienstwetenschap kan, meen ik, slechts iets bekorends hebben, zoolang men om dezelfde reden eene anthropologie zou verlangen, onpartijdigheidshalve uit een nu eens niet weder menschelijk oogpunt beschreven. Wel zou ik hiermee gaarne kennis willen maken, mits ik er mij niet mee tevreden had te stellen.

In het oude „per fidem ad intellectum", mits beter dan weleer geïnterpreteerd, schijnt ij eene waarheid te liggen, die ook onze tijd zeer noodig heeft ter harte te nemen; nog te meer, dewijl zij aan de hoogschatting van niet eenig zuiver-wetenschappelijk streven afbreuk behoeft te doen, maar die veeleer zuiveren en bevestigen kan.

Over de plaats, die der godsdienst-l e e r toekomt binnen het gebied der wijsgeerige godsdienstwetenschap zelve, wensch

en behoef ik thans niet weer te handelen. Dit punt hangt trouwens onafscheidelijk samen met hetgeen wij onder het wijsgeerig karakter dier wetenschap meenen te moeten verstaan. Indien bij geheel haren arbeid ons eigen godsdienstig bewustzijn wel zeker mag en moet medespreken, is er geen enkele reden waarom het zich hier niet ook zoo volledig en gemotiveerd mogelijk zou uitspreken; kan en zal integendeel eerst alzoo het ook reeds bij al het voorafgaande ingenomen standpunt van beschouwing in 't volle licht treden, zich wel te kennen en te beoordeelen geven. Eene définitieve godsdienstleer verkrijgen wij zeker niet. Maar ook kan het onveranderlijk uitgemaakte altoos slechts een deel der bouwstof leveren, waarmee de zich ontwikkelende mensch het systeem zijner inzichten en overtuigingen, onder gestadige herziening, der voltooiing nader tracht te brengen. En wij kunnen ons verheugen, indien zij die na ons zullen komen, ook door onzen arbeid geholpen, dieper en klaarder zullen zien dan wij.

's Gravenhage,
Maart 1883.

PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELING.

Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte von *R. A. Lipsius.* Erster Band. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn. 1883.

Deze „bijdrage" tot onze kennis van de oud-christelijke letterkunde boezemt, reeds bij de eerste ontmoeting, diepen eerbied in. Haar omvang is niet gering. Ruim 630 kloeke, tamelijk dicht bedrukte bladzijden. En nu hebben wij pas ongeveer de helft van het geheele werk ontvangen. Een tweede deel, grootendeels voor de pers gereed, zal weldra volgen.

„Welk een arbeid!" roepen wij onwillekeurig uit, bij het doorbladeren van het voor ons liggende boek. Hoe meer wij ons verdiepen in den inhoud, des te grooter wordt onze eerbied voor de stalen volharding en de taaie werkkracht van den hooggeleerden schrijver. Wat schatten van geduld en ijver zijn er noodig geweest, om de hier besproken gedenkstukken der oud-christelijke letterkunde zooveel mogelijk te kunnen inzien, of voor het minst te leeren kennen uit betrouwbare beschrijvingen; wat kostelijke gaven van scherpzinnigheid, van kennis en geleerdheid, besteed aan de schifting, de toetsing en de kenschetsing der bedoelde geschriften en fragmenten! Het is waar, van meer dan één zijde vond de schrijver een dankbaar door hem erkende medewerking in het verzamelen, vergelijken en onderzoeken der bouwstoffen. Prof. Bonnet, van Montpellier, vergunde hem zelfs het gebruik der proefbladen van kortelings ontdekte, ter perse gelegde, doch nog

niet verschenen teksten. Maar behalve dat anderen minder welwillend waren en zelfs reden gaven tot klachten over gemis van hulpvaardigheid, moest onze schrijver toch zelf het voornaamste werk verrichten. Wat dit zeggen wil, weet ieder, dien het niet onbekend is, wat op dit gebied nog te doen viel na den arbeid van Fabricius, Thilo, Tischendorf, Wright en anderen. Wie minder vertrouwd mocht zijn met den aard en den omvang der hier behandelde letterkunde en met den stand der vraagstukken, daarmede samenhangende, zal zich daarvan toch gemakkelijk, bij het lezen van Lipsius' „bijdrage", eenig denkbeeld kunnen vormen. Een beknopt overzicht van den inhoud kan reeds voorloopig allen in staat stellen, eenigermate te oordeelen over de beteekenis en den rijkdom van dit jongste standaardwerk over de apokriefe Handelingen der apostelen. Een standaardwerk toch heeft Lipsius ons geschonken in dit boek, al nemen wij gaarne zijn verklaring over, dat de tijd nog niet is aangebroken, ja wellicht nog zeer verre is, waarop het laatste woord zal worden gesproken over de waarde, de herkomst, en den ouderdom der nu door hem onderzochte geschriften. Voortaan zal niemand zich daarmede bezig houden, zonder rekening te houden met de uiteenzetting, de bewijsvoering en het oordeel van den hoogleeraar Lipsius. Dan, bij de vernieuwde behandeling der onderdeelen, zal beter dan nu de waarde der bijzonderheden getoetst en in het licht gesteld kunnen worden. Dan zal ook de tijd gekomen zijn, om leemten aan te wijzen en fouten te herstellen. Van een werk zoo omvangrijk en voor een goed deel samengesteld uit een schier eindelooze reeks van bijzondere onderzoekingen als dit, schrijft men geen tot in de bijzonderheden afdalende kritiek, voordat men het geruimen tijd heeft geraadpleegd en gebruikt; ook niet al mocht men beschikken over vrij wat meer kennis van de behandelde zaken dan die mij ten dienste staat. In dien zin moet alzoo de aankondiging voorshands de beoordeeling vervangen; wat inmiddels allerminst belet, met hooge waardeering van het werk in zijn geheel te spreken en zijn verschijning met warme belangstelling en groote ingenomenheid te begroeten. Dat wij hier een echt wetenschappelijk werk ontvangen, waarborgt reeds den meesten lezers de welbekende naam des schrijvers. Al wie nog aarzelen mocht,

zal zich spoedig na het lezen van enkele bladzijden gewonnen geven en als hij de lektuur — niet altoos een ontspannende, veeleer goeddeels een sterk inspannende, vaak zelfs een afmattende — ten einde heeft gebracht, volgaarne verklaren hoe het geheele boek, schier zinsnede na zinsnede, getuigt van den echt wetenschappelijken zin des schrijvers. Hij ontleedt en beschrijft, splitst, schift en voegt bijeen; zoowel het een als het ander niet dan na een zoo veelzijdig en zoo nauwkeurig mogelijk ingesteld onderzoek. Hij maakt u bekend met de gronden, waarop zijn oordeel rust en al kunt gij u niet altijd met zijn zienswijzen vereenigen, noch altoos het aangevoerde voor afdoende houden ten betooge van dit of van dat, gij beseft niettemin dat de voorgedragen meeningen, langs den weg van wetenschappelijk onderzoek verkregen en in ieder geval uw ernstige overweging waardig zijn.

Het kost geen moeite, bij een aantal opmerkingen een met redenen omkleed vraagteeken te plaatsen, vooral wanneer het geldt, in twijfelachtige gevallen de herkomst te bepalen van een brokstuk, vaak te gering van inhoud en beteekenis om den oordeelkundige een stevig houvast aan te bieden. Is het nu waarlijk voldoende bewezen, wat de schrijver zoo vrij is vast te stellen, dat dit stuk een kind is van Katholieken en dat een van Gnostieken huize; dat de omwerkingen der oorspronkelijke geschriften in dier voege zijn gevolgd op elkander, gelijk wij hier vinden aangenomen; dat nu geen redelijke twijfel meer mogelijk is aangaande het geboortejaar van deze pennevruchten en die overleveringen? Zoo moest ik, al voortlezende, herhaalde malen vragen. Doch het schijnt mij weinig belangrijk toe, daarbij thans uitvoerig stil te staan. Het volgt uit den aard der zaak, dat een werk als dit tot het uitspreken van dergelijke bedenkingen ruimschoots de stof aanbiedt. Lipsius zelf zou de laatste zijn, dit te ontkennen, of de door hem aangenomen en voorloopig vastgestelde slotsommen alle zonder onderscheid onherroepelijk en onaantastbaar te achten. Zelfs al geven geen nieuwe ontdekkingen in de wereld der bekende, hoewel nog niet zorgvuldig, soms zelfs nog nooit met een wetenschappelijk oog gelezen, en der tot heden onbekend gebleven handschriften, daartoe aanleiding, zal menig bijzonder punt zich, ook aan den geleerden schrijver zelf, bij

voortgezet onderzoek onder een ander licht voordoen. Hoe meer personen, even ernstig en waarheidlievend, even degelijk en streng wetenschappelijk als Lipsius, zich met hem wijden aan de verdere oplossing der hangende vraagstukken, des te beter. Zooveel te verrassender en helderder zal het licht zijn, dat opgaat over de eerste eeuwen van het bestaan onzer godsdienst, inzonderheid van de wording der Katholieke kerk. en, vooral niet te vergeten: van het nog altoos meer gesmade dan algemeen en goed bekende Gnosticisme. Wat kostelijke bijdragen tot onze kennis van den verbazingwekkenden invloed dezer ketterij op het godsdienstig leven, denken en gezind zijn der Katholieken, bieden ons de apokriefe Handelingen der apostelen, onderzocht aan de hand van een Lipsius! De wordende Kerk mocht de dwalende broeders met felheid bestrijden: zij aarzelde niet, inmiddels zichzelf en haar trouwe zonen te voeden met de geestesvruchten der verdoolden, natuurlijk na besnoeiing en wijziging van hetgeen den goedgeloovigen kon ergeren. Hoogst belangrijk zullen, naar het mij voorkomt, de slotsommen zijn van een onderzoek, opzettelijk ingesteld naar den invloed van geschriften door „ketters" ontworpen, en steelsgewijze overgenomen door de Katholieken, op hun eigenaardige ontwikkeling en hun geestesleven. Maar de tijd voor een dergelijk onderzoek schijnt nog niet gekomen. Wel bevinden wij ons op den goeden weg, nu de geschiedenis der Christelijke kerk meer en meer belooft te worden: geschiedenis van het Christendom; terwijl geleerden als Lipsius zich wijden aan het onmisbare, voorafgaande onderzoek der bronnen.

De juistheid dier opmerking moge tevens blijken uit het overzicht, dat ik nu wensch te geven van het aangekondigde boek, ten einde allen die het werk nog niet ter hand namen, in staat te stellen eenigermate te oordeelen over den rijkdom en de belangrijkheid van zijn inhoud.

Een Inleiding brengt ons reeds aanstonds eenigszins op de hoogte der dingen, die wij in de volgende bladzijden uitvoeriger aangetoond zullen vinden. Wij hooren, hoe de christelijke oudheid zich heeft mogen verheugen in het bezit van een uitgebreide letterkunde, waarvan een deel tot ons is gekomen, betreffende de handelingen, reizen en wonderen en het martelaarschap der apostelen. Deze geschriften laten zich groeps-

gewijze splitsen naar de kringen, waaruit zij zijn voortgekomen. Die van Ebionietischen oorsprong waren, hebben zich grootendeels opgelost in de Pseudo-Clementinen. Zij komen hier verder schier niet in aanmerking. Allerbelangrijkst zijn daarentegen de Handelingen der apostelen, die door Gnostieken werden geschreven. Wij kennen als zoodanig Handelingen van Petrus, van Johannes, van Andreas, van Thomas, van Paulus, vereenigd onder den titel Περίοδοι τῶν Ἀποστόλων en onder dien titel afkomstig, naar het heet, van Leucius Charinus, terwijl later de verzameling werd uitgebreid tot een Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων. De Manicheërs maakten van dezen bundel veelvuldig gebruik. Voor ons is hij, in de ons bewaard gebleven oorspronkelijke brokstukken en in de volledige Katholieke omwerkingen, een niet te versmaden bron van kennis omtrent het oudste Christendom, zijn leerstellingen en sekten, met name de Gnostieken, hun eigenaardige opvattingen, zeden en gebruiken. Een Latijnsche verzameling van Handelingen der apostelen, staat op den naam van Abdias, bisschop van Babylon. Een andere bundel werd in de Koptische kerk gebruikt. Misschien hebben er ook afzonderlijke Syrische en andere verzamelingen bestaan, doch daaromtrent verkeert men voor het oogenblik in het onzekere. Eindelijk zijn er nog apokriefe Handelingen der apostelen, die in Katholieke kringen zijn ontstaan, maar zij dragen bijna alle een zuiver plaatselijk karakter, wat trouwens mede geldt van enkele dezer geschriften en de daarin verwerkte overleveringen, voor zoover zij van Gnostieken afkomstig zijn. Een enkel woord over de geringe geschiedkundige waarde der opgenoemde en kort aangeduide Handelingen, wat de daarin beschreven feiten betreft, besluit de Inleiding.

Intusschen werd reeds opgemerkt, dat een doeltreffend onderzoek der aan de orde gestelde stof zich niet bepalen kan tot de Handelingen, maar ook rekening dient te houden met de legenden, aangaande apostelen verspreid in engeren en in ruimeren kring.

Dienovereenkomstig wijdt Lipsius een eerste hoofdstuk van zijn werk aan de „Legende von der Aposteltheilung". Zij rust, volgens hem, op de bekende lastgeving Matth. 28 : 19 en zal reeds ontstaan zijn in den loop der tweede eeuw. Het gaat

niet aan, haar met Thilo op rekening te schuiven van de Manicheërs. Zij is het gemeen goed van alle apokriefe Handelingen, hoewel niet allen haar plaatsen in denzelfden tijd. De een zegt: de apostelen regelden, onmiddellijk na Christus' hemelvaart, door het lot elks zendingsgebied; een ander verhaalt, dat zij eerst nog zeven of twaalf jaar te Jeruzalem bij elkander bleven. Na het midden der tweede eeuw, wordt aan het feit van de verdeeling der landen onder de apostelen, als aan een betrouwbare kerkelijke overlevering, niet meer getwijfeld. Men zie o. a. Eusebius.

Aan de genoemde legende sloot zich reeds in de 2e eeuw een andere aan, betreffende de vaststelling der apostolische leer door de twaalven. Men vindt haar in verschillende geschriften, die namen dragen als *Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*, *Κηρύγματα*, *Παραδόσεις* en dergelijke. Zij hangen, door hun inhoud, die ten deele ook een geschiedkundige is, nauw met de apokriefe Handelingen samen en behooren mitsdien tegelijk met deze te worden besproken.

Lipsius voegt de daad bij het woord en ontleent aanstonds mede aan deze bronnen zijn stof, als hij een kritisch overzicht geeft van de verschillende lijsten der 12 apostelen, uit de oudheid tot ons gekomen. Bekend is, hoe reeds de N. Testamentische berichten omtrent de namen der twaalven niet eensluidend zijn. De kerkelijke overlevering kent, behalve Judas den verrader, slechts acht namen die geregeld wederkeeren: Simon Petrus en zijn broeder Andreas; Johannes en Jacobus, zonen van Zebedeus; Philippus, Bartholomeus, Thomas en Mattheus.

Na een uitvoerige bespreking der talrijke afwijkingen in het noemen der overige namen, vestigt onze schrijver de aandacht op de onderling nog sterker afwijkende mededeelingen omtrent de lotgevallen en het aan ieder toegewezen arbeidsveld der apostelen. Wij vinden hier in een betrekkelijk klein bestek alles bijeen wat oudere en jongere legenden dienaangaande wisten te verhalen, zoowel in de dagen toen men nog slechts een drie of viertal apostelen, Jacobus den zoon van Zebedeus, Paulus, Petrus (en Jacobus den broeder des Heeren), als later toen men allen den marteldood gestorven achtte.

Wat nu ten slotte den oorsprong betreft der geheele „Legende von der Aposteltheilung", men zoeke die niet in de

Gnostische Περίοδοι, maar in het Joden-christendom, voordat dit tot den rang van een enghartige sekte was afgedaald. Kennelijk toch onderstelt de legende een toekomstige uitbreiding der kerk onder de heidenen. De oudste overlevering schijnt te zijn, dat de apostelen zich spoedden naar het arbeidsveld, door het lot hun aangewezen, niet aanstonds na Jezus' hemelvaart, maar eerst na een eendrachtig samenwonen van 7 of 12 jaar te Jeruzalem en nadat zij gemeenschappelijk de bepalingen hadden vastgesteld, die overal voor de gemeenten in de heidenwereld zouden gelden.

Onder het opschrift „Literatur" volgt nu een tiental bladzijden, gewijd aan een historisch overzicht van hetgeen tot heden is gedaan voor de verklaring der aprokriefe Handelingen en de uitgaaf der teksten. De plaats aan deze bladzijden geschonken, hoewel niet volstrekt onverdedigbaar, wekt wel eenige bevreemding. Men zou ze eer in de Inleiding of in een eerste Hoofdstuk hebben verwacht. Immers, zij hebben betrekking op de hier behandelde stof in haar geheelen omvang, op de legenden zoowel als op de Handelingen der apostelen; terwijl met de legenden natuurlijk nog niet is afgerekend en zij telkens bij vernieuwing ter sprake zullen komen. Misschien hebben wij hier mede een gevolg van dezelfde onachtzaamheid, die de schrijver pas in zich ontdekte, nadat zijn boek was afgedrukt, waarvan hij zich toen een niet onverklaaarbaar verwijt maakte en die hem deed verzuimen, de noodige opschriften te plaatsen boven de talrijke deelen van het groote geheel, een fout die hij zooveel mogelijk heeft getracht te herstellen door een uitvoerige inhoudsopgave. Trouwens, deze bedenking is de eenige niet, die men kan maken tegen de volgorde, waarin prof. Lipsius zijn kostelijke reeks studiën over de legenden en de aprokriefe Handelingen der apostelen voordraagt. Men leest om geen kleinigheid te noemen, 248 bladzijden voort in de meening, dat de schrijver bij zijn lezers bekendheid onderstelt met den inhoud der aan de orde gestelde Handelingen, totdat men eensklaps ontwaart, dat nu de tijd gekomen schijnt om door een breed verslag van den inhoud te mogen hooren, wat er eigenlijk staat, ditmaal in de Handelingen van Thomas, gelijk later in die van andere apostelen. Het boek in zijn geheel genomen en beschouwd als kunstwerk, lijdt natuurlijk

onder dergelijke fouten. Doch vergeten wij niet, dat zijn waarde niet ligt in den vorm, waartoe ook behoort de indeeling der stof, maar in de voortreffelijkheid der tot één geheel verbonden studiën over de legenden en aprokriefe Handelingen der apostelen. Bovendien blijft gelukkig ieder vrij, die aan de hand van Lipsius zijn onderzoek wil voortzetten, of beginnen, om eerst eens, tot opscherping van het geheugen, of om geleidelijk op een gewenschte hoogte te komen, de bladzijden na te gaan, waarin de inhoud der afzonderlijke Handelingen wordt weergegeven. Ook zal niemand u verdenken van gebrek aan eerbied voor onzen geleerden gids, indien gij voor of na het lezen van diens Inleiding, een oog slaat in de „Literatur", die hem ten dienste stond. Het zal dan reeds aanstonds blijken, niet alleen wat anderen deden op het betreden terrein en enkelen weldra dáár hopen te verrichten, maar ook hoeveel er nog te doen was overgebleven. Is de hand bereids flink geslagen aan het uitgeven van teksten, voor hun beoordeeling en voor de waardeering van den inhoud is nog betrekkelijk weinig van blijvende waarde verricht.

Wat Lipsius daaromtrent nu verder aanbiedt, brengt hij onder twee hoofden samen. Het eerste heet *Bronnen* en doet hem stilstaan bij de ons bewaard gebleven „Quellen der apokryphen Apostellegende." Hier worden achtereenvolgens besproken „Leucius Charinus und die Gnostischen Apostelgeschichten", „Abdias und die lateinische Passionensammlung", en „Anderweitige Quellen".

Het tweede hoofddeel, gebouwd op de slotsommen verkregen in het eerste, is gewijd aan de afzonderlijke behandeling der onderscheiden Handelingen. Die van Thomas, van Johannes en van Andreas komen nog in het thans aangekondigde boekdeel ter sprake. Later zullen volgen: de Handelingen van Petrus en van Paulus, zeer tegen des schrijvers zin niet reeds nu verschenen, maar de degelijkheid mocht niet lijden onder het erkende recht van voorrang en de uitgaaf moest worden afgewacht van aangekondigde, hoewel nog niet verschenen, belangrijke stukken; de Handelingen van Paulus en van Thekla; die van Philippus en van Mattheus, van Bartholomeus, van Simon, van Judas, van Jacobus den zoon van Zebedeus en van Jacobus den broeder des Heeren; die van Barnabas, van Marcus, van Lucas, van Timotheus en van Titus.

Onder den naam van Leucius Charinus kende de oude Kerk een uitgebreide apokriefe letterkunde, door Gnostieken en Manicheërs met kanoniek en apostolisch gezag bekleed, maar door de Kerk om haar ketterschen inhoud verworpen. Het waren hoofdzakelijk apokriefe Handelingen der apostelen en Evangeliën.

Hoe Fabricius, Grabe, Thilo en Zahn over dien aartsketter Leucius en zijn geschriften oordeelden, brengt Lipsius in herinnering, om daarna de zeer juiste opmerking te maken, dat een onpartijdig onderzoek moet uitgaan, niet van twijfelachtige verklaringen, maar van de ondubbelzinnige mededeelingen der kerkvaders over de aan Leucius toegekende kettersche Handelingen. Een uitvoerig en met nauwgezetheid ingesteld getuigenverhoor leidt tot de slotsom, dat de Grieksche en Latijnsche kerkvaders nooit hebben getwijfeld aan het kettersch karakter der Περίοδοι τῶν ἀποστόλων, waarvan Zahn ten onrechte beweerde, dat zij geruimen tijd in de Kerk hebben gegolden voor heilige schriften van den tweeden rang. Wel werden zij veelvuldig gebruikt, ter wille van hun geschiedkundigen inhoud, maar een gezaghebbend schrijver was „Leucius" voor de Katholieken nooit. Om aan den smaak van het publiek te gemoet te komen en tevens te waken tegen het doordringen van gevaarlijke ketterijen, bezorgde men van Katholieke zijde omwerkingen der Gnostische Περίοδοι, terwijl men deze gezuiverde uitgaven de oorspronkelijke noemde, die de ketters hadden verontreinigd door de inmenging hunner verfoeielijke leerstellingen. Bovendien stonden den Katholieke schrijvers ten dienste: oudere algemeen aangenomen overleveringen. Wat de bijzonderheden betreft, mogen wij aannemen, dat zij, met name sedert de zesde eeuw, veel uit de genoemde apokriefen hebben ontleend aangaande Andreas en Thomas. Over Johannes, Petrus en Paulus was de Katholieke kerk ruimer ingelicht. Doch, hoeveel belangrijks ook daaromtrent hier reeds wordt aangestipt en besproken, de schrijver zal op een en ander terug moeten komen bij de afzonderlijke behandeling der aan de orde gestelde boeken en de daarin vervatte legenden. Nu is het hem nog slechts te doen om een betrouwbaar oordeel over Leucius en de hem toegekende geschriften. Met Zahn neemt hij aan, dat hier van een geheelen bundel, van

een verzameling, mag worden gesproken, Περίοδοι of Πράξεις τῶν ἀποστόλων geheeten, welks deelen vaak onder denzelfden titel, doch ook als Πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου enz., voorkomen. Na een en ander met voldoende bewijzen gestaafd en een paar opmerkingen te hebben gemaakt over het gebruik dezer boeken bij Manicheërs en Gnostieken, deels naast, deels in de plaats van den Katholieken kanon; staat Lipsius stil bij de voorname, maar lastige vraag naar de bestanddeelen der verzameling. Lastig is die vraag, omdat men plaats moet laten voor de mogelijkheid, dat de verzameling langzamerhand is ontstaan of uitgebreid. Intusschen meent L., op grond der gehoorde getuigen, als waarschijnlijk te mogen aannemen, dat reeds ten tijde van Eusebius, in ieder geval omstreeks de tweede helft der 4e eeuw, een bundel Περίοδοι heeft bestaan, waarin Handelingen waren opgenomen van Petrus, van Paulus, van Johannes, van Andreas en van Thomas. Destijds bestonden reeds andere Handelingen, maar of deze ooit, en zoo ja, wanneer zij een plaats hebben gekregen in de Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων moet voorloopig onbeslist blijven. Men vergete niet, herinnert L. nog eens aan het slot van zijn omzichtig betoog, dat de geheele bewijsvoering slechts steunt op aangenomen mogelijkheden. Ondenkbaar is het niet, dat de Περίοδοι Πέτρου Ἰωάννου enz., onder de oudere Gnostieken slechts als op zichzelf staande werken bekend geweest en eerst door de Manicheërs tot een soort tegenkanon zijn vereenigd. Ook is het mogelijk, dat de oorspronkelijke verzameling alleen daarom slechts de vijf genoemde boeken bevatte, omdat deze in ketkersche kringen het hoogste aanzien genoten en aldaar het meest bekend waren, waarmede allerminst is gezegd, dat misschien later opgenomen stukken toen nog niet bestonden.

Hoe nu te oordeelen over de vraag, of de besproken verzameling terecht wordt toegekend aan Leucius Charinus? L. verzamelt de hier in aanmerking komende uitspraken voor en tegen, terwijl hij doet opmerken, hoe de naam van Leucius het eerst voorkomt tegen het einde der 4e eeuw, en wel tegelijkertijd in de Oostersche en in de Westersche kerk, bij Epiphanius en bij Pacianus van Barcelona. De eerste kent hem als een leerling van Johannes en als een bestrijder van de christologie der Ebionieten; de ander als een autoriteit voor de

Montanisten; maar geen van beiden als schrijver van apokriefe Handelingen. Als zoodanig komt hij het eerst voor bij Augustinus, spoedig daarop bij anderen. Zonder voldoend onderzoek werd nu de overlevering, waarschijnlijk ontstaan onder de Manicheërs, voortgeplant: onder de Katholieken omdat men zich weinig liet gelegen zijn aan de herkomst „dier" kettersche geschriften, gelijk reeds vroeger onder de ketters zelf, omdat men deze werken gaarne afkomstig achtte van een leerling van apostelen. Intusschen blijkt, ondanks alle pogingen van anderen, met name van Beausobre en van Zahn, die breedvoerig worden wederlegd, dat wij geen enkel betrouwbaar bericht aangaande den persoon en den leeftijd van Leucius bezitten, buiten hetgeen de Gnostische Περίοδοι in staat zijn mede te deelen. En deze gaan niet verder dan dat zij zich voordoen als geschreven door leerlingen van apostelen. Mogelijk is het, doch ook niet meer dan mogelijk, dat de Πράξεις Ἰωάννου door zekeren, van elders niet bekenden Leucius Charinus zijn opgesteld, en stond dit boek eenmaal, terecht of te onrecht, op naam van den als schrijver bekenden Leucius, dan kunnen dientengevolge gemakkelijk de overige Περίοδοι aan hem zijn toegekend. Dit zal dan op zijn laatst zijn geschied in de 4e eeuw.

Na „Leucius" komt „Abdias" aan de beurt. De overlevering noemt hem een leerling der apostelen en schrijver van een verzameling apokriefe Handelingen, in druk bekend onder den titel: „Historia certaminis apostolici", of kortweg: „Historia apostolica", en in de HSS. als „Virtutes", „Miracula", of „Passiones apostolorum". Maar Lipsius toont aan, dat die overlevering op een misverstand rust; dat noch de bedoelde Abdias, noch Crato, noch Melito de schrijver is van den genoemden bundel. Daarna gaat hij over tot een breedvoerige beschrijving der onderling vaak sterk afwijkende gedrukte uitgaven en handschriften, waaruit wij deze Latijnsche apokriefen kennen. Hieruit blijkt, hoe ingewikkeld de vraag is naar den oorsprong van de naar Abdias genoemde verzameling. Wij hebben hier kennelijk niet het werk van één persoon; waarschijnlijk kan er evenmin gesproken worden van slechts één verzameling. Lipsius meent op goede gronden er twee te mogen aannemen en waagt het zelfs, onvermoeide gids in den

doolhof der teksten, voor beide de volgorde der onderscheiden deelen aan te geven. De oudste omvat „Passiones", en wijst op een „Liber passionum XII apostolorum"; de jongere bestaat uit „Virtutes" of „Miracula". Te onderscheiden zijn gedeelten, die van de hand des verzamelaars en die van de oorspronkelijke schrijvers afkomstig zijn. Ook wordt de vraag overwogen, aan wien wij de inhoudsopgaven boven de verschillende hoofdstukken hebben te danken. De getuigen gehoord, kunnen de „Passiones" niet vóór de tweede helft der 6e eeuw zijn bijeengebracht. Sommige deelen der „Virtutes" mogen ouder zijn, al valt hun verzameling later. Van beide bundels geldt: zij zijn gesteld in het Latijn, zij het ook dat de stof werd ontleend aan Grieksche bronnen. Zij zijn waarschijnlijk afkomstig uit eenig klooster in het land der Franken en beoogen de bevrediging van der vromen belangstelling in de lotgevallen der apostelen. Hun waarde bestaat voornamelijk hierin, dat zij geheele stukken overnamen uit oudere bronnen, die wij nog slechts ten deele bezitten en langs dezen weg meer volledig leeren kennen. Welke die bronnen zijn, gaat Lipsius na, met het oog op elk der apostelen afzonderlijk, gelijk zij worden herdacht in „Passiones" en „Virtutes."

Een derde groep geschriften, die bij het bespreken der *Bronnen* in aanmerking komen, vat onze schrijver samen onder den algemeenen naam: „Anderweitige Quellen." Zij worden verdeeld in Grieksche, Latijnsche en Oostersche bronnen en achtereenvolgens met zorg beschreven. Als Grieksche leeren wij kennen: zoowel omgewerkte Gnostische, als oorspronkelijk Katholieke Handelingen; een lange reeks Byzantijnsche schrijvers van legenden, ten deele nog ongedrukt; en wat Grieksche kerkvaders buiten het reeds genoemde mededeelen in apostellijsten en berichten over hun werkkring en uiteinde, waarbij ook weder, gelijk trouwens reeds menigmaal in de voorafgegane bladzijden, rekening is gehouden zoowel met nog onuitgegeven als met gedrukte bescheiden. Onder Latijnsche bronnen worden opgesomd en beschreven: de bewaard gebleven brokstukken der zoogenaamde „Historiae ecclesiasticae" of „Traditiones ecclesiasticae", voortgevloeid uit Katholieke omwerkingen van Gnostische Handelingen en de onbeschreven kerkelijke overlevering. Hier vindt men vermeld wat de werken van Latijnsche

kerkvaders, buiten het reeds vroeger genoemde, over ons onderwerp bevatten en aan het licht is gebracht, ofschoon niet alles gedrukt, uit bekende handschriften. Eindelijk maken wij, onder de afdeeling „Oostersche bronnen” kennis met een reeks apokriefen in het Syrisch geschreven, voor het grootste gedeelte vertalingen uit het Grieksch; met hetgeen Syrisch schrijvende kerkleeraars hebben opgeteekend; met een Syrisch Officium Sanctorum en dito Kalendarium; met hetgeen de Armenische, de Koptische, de Abyssinische en de Aethiopische kerk, voor zoover de bronnen toegankelijk zijn, ons kunnen leeren; en ten slotte met overzettingen in het Oudslavisch.

Daarmede hebben wij den langen weg afgelegd, die ons voert door den doolhof der *Bronnen* voor onze kennis van legenden en geschreven Handelingen van apostelen. Wie voortaan daaromtrent zoo volledig mogelijk wenscht te worden ingelicht, zal niet ongestraft verzuimen, de hier toch altoos nog in een betrekkelijk klein bestek samengeperste mededeelingen, aanwijzingén en historisch-kritische onderzoekingen te raadplegen. Zij vormen een goudmijn, waarin nog jaren lang met vrucht zal worden gedolven, ook nadat nieuwe ontdekkingen en een opnieuw begonnen onderzoek den ouden voorraad zullen hebben vermeerderd, hier en daar vervormd en verbeterd.

Tevens heeft onze schrijver zich met het volbrengen dezer omvangrijke taak, den weg gebaand tot een meer gezette behandeling van „Die Acten der einzelnen Apostel.” In de eerste plaats neemt hij die van Thomas onder handen. Wij ontvangen achtereenvolgens een oordeelkundige opsomming van de getuigen omtrent oudere en nieuwere overleveringen aangaande dezen apostel en omtrent de hoofdbron, waaruit de latere Katholieke schrijvers hebben geput: de Gnostische Περίοδοι Θωμᾶ, kortelings voor het eerst geheel in een Griekschen tekst ter perse gelegd door prof. Max Bonnet; een met zorg samengesteld overzicht van de in handschriften en in druk bekende Grieksche en Syrische teksten, Katholieke bewerkingen en Koptische uitgaven der Handelingen; en vervolgens een breed verslag van den inhoud, waarbij deels in aanteekeningen, deels in de onmiddellijk volgende bladzijden, nauwkeurig rekening is gehouden met alle afwijkingen, voorkomende in andere bekende handschriften en bewerkingen der Handelingen dan in den

hier gevolgden tekst, of — zoo men liever wil — dan in het hier gegeven overzicht van den oorspronkelijken inhoud der Περίοδοι Θωμᾶ. Daarna komt de geschiedkundige achtergrond van het boek en zijn waarde voor de geschiedenis ter sprake, o. a. ook de meening van Gutschmid, in haar geheel niet aannemelijk en slechts voor een klein gedeelte mogelijk geacht, dat een Boedistische bekeeringsgeschiedenis ten grondslag zou liggen aan de legende van Thomas' optreden in Indië aan het hof van koning Gundaforus. Deze bladzijden geven niet onbeduidende bijdragen tot onze kennis van de verbreiding des Christendoms in Indië. Toch doen zij in belangrijkheid onder voor de 56 volgende, waarin uitvoerig wordt gewezen op de groote beteekenis, die de Περίοδοι Θωμᾶ hebben voor onze kennis van de geschiedenis, de leerstellingen, de zeden en de kerkelijke gebruiken der Gnostieken. Van zuiver Gnostische liederen en gebeden vinden wij hier o. a. breede schetsen, soms zelfs volledige overzettingen, die, behoorlijk toegelicht en omschreven, ons het leven der oude Gnostieken in menig opzicht doen medeleven. Ten slotte nog een enkel woord, in aansluiting bij het vroeger gezegde onder de afdeeling *Bronnen*, over den ouderdom der Handelingen. Sedert het midden der 4e eeuw hebben wij getuigen voor het bestaan van dit boek. Waarschijnlijk werd het geschreven in het tweede kwartaal der derde eeuw, misschien zelfs nog een 25 jaar vroeger, en wel in een streek waar men Grieksch sprak, doch ook wel Syrisch verstond. Aan nadere bepalingen waagt Lipsius zich niet. Daarvoor zijn hem de inwendige getuigenissen, bij ontstentenis van uitwendige, niet duidelijk sprekend genoeg.

Na die van Thomas, komen de „Handelingen van Johannes" aan de orde. Wij doorloopen aan de hand van onzen schrijver de reeks getuigen aangaande de kerkelijke overleveringen omtrent Johannes, waarbij wij al spoedig leeren onderscheiden tusschen al te vaak samengesmolten berichten omtrent den presbyter en andere omtrent den apostel van dien naam. Wij hooren de getuigen over het bestaan van apokriefe Πράξεις Ἰωάννου en ontvangen een beschrijving van de bewaard gebleven brokstukken van dit Gnostische boek en van zijn Katholieke bewerkingen. Onder de eerste, bekend uit de uitgaven van Thilo, van Tischendorf, van Zahn, doch meer volledig te

verwachten van Bonnet, treedt op den voorgrond: de Μετάστασις, het slot der oorspronkelijke Handelingen. Onder de Katholieke bewerkingen: die van „Prochorus". Zij is in de Grieksche kerk in verschillende talen verspreid en heet afkomstig van Prochorus den leerling en reisgenoot van Johannes, ons bekend uit Hand. 6 : 5. Lipsius beschrijft de uitgaven, handschriften en overzettingen, waarin zij voorkomt; het gebruik van haar gemaakt in jongere schetsen over Johannes. Daarna geeft hij een breed overzicht van haar inhoud, waarbij hij niet verzuimt aan te teekenen wat in afwijkende handschriften en teksten over dezelfde onderwerpen wordt gevonden. Daaruit blijkt, dat de hoofdzaak is, des apostels lotgevallen op Patmos te gedenken. Lipsius gaat na, in hoever de bewerker getrouw bleef aan de geschiedenis, in welke verhouding hij stond tot de Gnostische Handelingen, met welk doel hij verdichtte, wanneer en waar hij dat deed? Van een en ander is de slotsom, dat hij niet vijandig stond tegenover de Gnostische Handelingen, die hij veeleer aanvulde dan bestreed; dat het overigens niet duidelijk blijkt waarom hij schreef; en dat hij dit waarschijnlijk deed in de eerste helft der 5e eeuw, hetzij ergens in Palestina, hetzij in Antiochië, zeker niet in Klein-Azië of in Egypte.

Van Pseudo-Prochorus gaat L. over tot de naar Abdias genoemde „Virtutes Joannis" en Melito's „Passio". Hij beschrijft de uitgaven, waarin zij voorkomen; wijst aan hoe de overgeleverde teksten hebben geleden door interpolatie; bespreekt, voor zoover dit niet reeds vroeger geschiedde, de bronnen en de samenstelling dezer geschriften; en deelt uitvoerig den inhoud er van mede, waarbij afzonderlijk wordt aangewezen, welke gedeelten aan de Gnostische Περίοδοι 'Ιωάννου zijn ontleend Daarna geschiedt hetzelfde met Pseudo-Isidorus' *Vita Ioannis*: met een Syrische „Geschiedenis van Johannes", door Wright aan het licht gebracht; met de mededeelingen van oude schrijvers, die kennelijk de Gnostische Περίοδοι gebruikten; met de van dit werk bewaard gebleven brokstukken, deels oorspronkelijke, deels omgewerkte, hetzij ingelascht bij andere werken, hetzij afzonderlijk in handschriften aangetroffen en waaronder de, niet het minst belangrijke en stellig omvangrijkste, boven reeds genoemde Μετάστασις. Zoo is de weg

gebaand tot het geven van een overzicht van het oorspronkelijke werk, voor zoover dit nog mogelijk is; den tijd te bepalen waarin het zal zijn ontstaan; en zijn beteekenis voor de geschiedenis aan te geven. Lipsius meent niet, met Zahn, naar het jaar 160 of 130 te mogen teruggaan, maar hoogstens tot de laatste jaren van de tweede eeuw. In ieder geval behooren de Περίοδοι Ἰωάννου, naar het hem voorkomt, tot de oudste Gnostische Handelingen van apostelen. Bieden zij weinig aan tot vermeerdering van onze kennis omtrent den genoemden apostel, des te meer tot zuivering en aanvulling van onze wetenschap betreffende het Gnosticisme. Wederom wordt dienaangaande zorgvuldig alles bijeengebracht en toegelicht met aanhalingen en overzettingen uit het oorspronkelijke.

Op gelijke wijze als die van Thomas en van Johannes behandelt Lipsius, in de derde plaats de „Handelingen van Andreas". Hij herinnert wie uit de oudheid aangaande haar bestaan eenig getuigenis afleggen en tracht daarna het werk zooveel mogelijk te doen kennen door een beschrijving van de bronnen, die ons daarbij ten dienste staan en een nauwgezet onderzoek naar haar inhoud en herkomst. Allereerst staat hij stil bij de in het Grieksch geschreven „Handelingen van Andreas en Mattheus onder de menscheneters", waarvan hij de voorhanden handschriften, uitgaven, overzettingen en Katholieke bewerkingen vermeldt en den inhoud breed omschrijft. Daarna doet hij hetzelfde met de, zich bij dit geschrift aansluitende, „Handelingen van Petrus en Andreas", als ook met de aan Abdias toegekende „Virtutes Andreae" en een „Brief", naar het heet afkomstig van presbyters en diakenen der kerk in Achaje, over den marteldood van Andreas. Hieraan knoopt hij vast de vermelding van hetgeen wij over dit onderwerp vinden bij oud-kerkelijke schrijvers, om daarna uitvoeriger stil te staan bij de omschrijving, de herkomst en den inhoud van drie uitvoerige Grieksche bewerkingen der Περίοδοι, die wij nog, behalve een reeds vroeger genoemd Μαρτύριον, bezitten. Vervolgens beschrijft hij de nog voorhanden brokstukken der oorspronkelijke Περίοδοι; en somt hij op de gedeelten, die daartoe behooren, van de juist te voren genoemde geschriften; bespreekt hij den oorsprong der legenden aangaande Andreas, zijn verblijf onder de menscheneters enz., om eindelijk, als slot-

som, aangaande de samenstelling der Gnostische Περίοδοι, de waarschijnlijkheid te bepleiten, dat zij bestaan uit om- en bijwerkingen van oudere sagen, die uit Joodsch-christelijke kringen afkomstig waren. Wanneer zij ontstonden, valt kwalijk te bepalen. Zij worden genoemd sedert de 4e eeuw en onderstellen, naar het schijnt, het gebruik der kanonieke Evangeliën. Als toegift nog een korte bespreking van de „Handelingen van Paulus en Andreas" en van de Koptische „Handelingen van Andreas", die stellig wel op eenige wijze in verband staan met het Gnostische hoofdwerk, doch waaromtrent voor het oogenblik geen nader licht kan worden ontstoken.

Intusschen is reeds niet weinig tot helderheid gebracht, of der volkomen verklaring een aanmerkelijke schrede naderbij. Hoe dikwerf werd daarbij ruimschoots aanleiding gegeven tot bewondering van het talent des schrijvers om de eenheid te ontdekken in de veelheid der oorspronkelijke, vertaalde, om- en bijgewerkte teksten en gedeelten van teksten, zoodat ten slotte alles tot één hoofdbron kon worden herleid.

Hier moet ik afbreken en wachten totdat het tweede deel van dit voortreffelijke standaardwerk over legenden en apokriefe Handelingen van apostelen zal zijn verschenen.

Zierikzee, Febr. 1883. W. C. van Manen.

INHOUD VAN TIJDSCHIFTEN.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1883 XXVI 1.

A Hilgenfeld, Die Ueberlieferung über die griechischen Apologeten des Christenthums im zweiten Jahrhundert und ihr neuester Censor.

O. Holtzmann, Der zweite Timotheusbrief und der neueste mit ihm vorgenommene Rettungsversuch.

H. Rönsch, die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des Cod. Boernerianus der Paulinischen Briefe.

Anzeigen.

H. Holtzmann und R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen II 1882. A. H.

F. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studirende. 2 Aufl. 1882. H. Holtzmann.

G. Nathanael Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus. 1881. A. H.

G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian I, II 1876. 1881. Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's. 1880. H. Rönsch.

A. Harnack, Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus 1881. — Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. I Theil: Tatian's Diatessaron. 1881. — A. Harnack, die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten 1882. A. H.

R. A. Lipsius, Die edessenische Abgar-Sage Kritisch untersucht 1880. Th Zahn, Ueber „die Lehre des Addai" 1881. — K. C. A. Matthes, die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. 1882. A. H.

. . . . 1883 XXVI. 2.

H. Holtzmann, Der Apostelconvent (Fortsetzung und Schluss).

Emil Egli, Lucian und Polykarp.

Daniel Völter, Ueber Zeit und Verfasser der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graccos.

W. Hönig. Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium (Fortsetzung und Schluss folgt).

C. Siegfried, Miscellanea.

H. Rönsch, Ein frühes Citat aus dem lateinischen Hegesippus.

Anzeigen.

Eduard Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments 1882. A. H.

Albert Klöpper, Der Brief an die Kolosser 1882. W. Grimm.

Herm. Rehberg, Die Principien der monistischen Naturreligion. G. Zart.

W. Smith and H. Wace. A. Dictionary of christian biography, literature, sects and doctrines Vol. I. II 1877. 1880. A. H.

. . . . 1883 XXVI. 3.

H. Holtzmann, Die Disposition des dritten Evangeliums.

L. Stern, Das Leben Josephs des Zimmermanns, aus dem Koptischen übersetzt.

F. Zimmer, Zur Textkritik des Galaterbriefs (Cap. IV – VI).

H. Rönsch, Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulin Briefe. (Abthg. III).

J. Haussleiter, Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Uebersetzung des „Hirten des Hermas."

A. Hilgenfeld, Valentiniana.

Anzeigen.

Leo Ziegler Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch. 1883. H. Rönsch.

Fr. Zimmer, Neutestamentliche Studien. Bd. I. Exegetische Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs. 1882. O. Holtzmann.

C. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. 1883. A. H.

Salviani presbyteri Massil. opera omnia rec. — Franc. Pauly. 1883. H. Rönsch.

Theodulfi epi. Aurel. de Judicibus versus recogniti — ab H. Hagen. 1882. H. Rönsch.

Zeitschrift für Kirchengeschichte Band V Heft 4. Untersuchungen und Essays:

H. Heidenheimer, Die Korrespondenz Sultan Bajazet's II mit Papst Alexander VI.

Th. Brieger, Aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Beiträge zur Reformationsgeschichte.

Analekten:

F. Loofs, Der Beiname des Apostels der Deutschen nebst einer Mitteilung über Bonifatii ep. 22 bei Jaffé. Bibl. rer. Germ. III 81.

Miscellen von R. Röhricht, Adolf Koch und Karl Müller.

Register.

Mind. No. XXVIII (October, 1882). F. Ellingwood Abbot, Scientific Philosophy: a Theory of Human Knowledge; Th. Davidson, Perception; E Montgomery, causation and its organic conditions IV; H. Sidgwick, Incoherence of Empirical Philosophy. — Notes and Discussions: N. Pearson, the sense of Sin and Evolution; M. Martin, Mr. Gurney and the Utilitarian ‚Ought'; W. L. Davidson, Definition of reason; The Editor, the Action of so-called Motives; Dr. C. Viguier on Sense of Direction. — Critical Notices: Stephen's Science of Ethics, by H. Sidgwick; Wallace's Psychology of Aristotle by Th. Davidson; Lazarus' das Leben der Seele by H. M. Baynes. — New Books. — Miscellaneous.

No. XXIX (January, 1883). The Editor Psychology and Philosophy; A. Sidgwick, Propositions with a view to Proof; A. Bain, on some points in Ethics; H. Sidgwick, a criticism of the critical Philosophy. — Notes and Discussions: Sh. H. Hodgson, Subjectivity in Philosophy, a Reply; E. Gurney, the Utilitarian ‚Ought'. — Critical Notices: Martineau's Study of Spinoza by F. Pollock; The Alternative: a Study of Psychology, by J. Burns-Gibson; Guthrie's on Mr. Spencer's Unification of Knowledge by Grant Allen; Bowne's Metaphysics: a Study in First Principles by Carveth Read; Schneider's der menschl. Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien by J. Sully. — New Books. Correspondence. — Miscellaneous.

EENE NIEUWE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST.

Ed. von Hartmann, *Die Religion des Geistes.*

Het jongste werk van Ed. von Hartmann, welks titel aan het hoofd van dit opstel is geplaatst, is, gelijk hij zelf in zijn *Vorwort* verklaart, eenigermate een vervolg op zijn voorlaatste, door prof. Hoekstra in den vorigen jaargang van dit Tijdschrift aangekondigde werk: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung*, in welks laatste pagina's ook de hier gekozen titel zijne verklaring en rechtvaardiging vindt. Zij staan tot elkander als het historische en het systematische deel eener Religionsphilosophie, en vormen zoo een innerlijk samenhangend geheel, dat als zijn derde hoofdwerk te beschouwen is. Toch zijn zij aan den anderen kant ook weer onafhankelijk van elkander, en vormen elk op zich zelf een afgesloten geheel. Dit werk is dan te beschouwen als eene poging om „den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln"; eene poging, die wel niet nieuw kan worden genoemd, daar hetzelfde reeds door velen, te beginnen met Kant, is ondernomen, maar die toch hier voor het eerst consequent is uitgevoerd; zoodat, altijd naar het oordeel van den auteur, deze Religionsphilosophie zich van al hare voorgangsters hierdoor onderscheidt, dat, terwijl deze de analyse van het religieus bewustzijn meestal slechts gebruiken als een soort van inleiding, om dan hoe eer hoe liever tot de apologetiek van een bepaalden, historisch gegeven godsdienstvorm te komen, zij daarentegen zich boven alle historisch gegeven godsdiensten plaatst, en bepaaldelijk de indische en de palaestijnsch-europeesche

ontwikkeling van den godsdienst met gelijke maat meet en beider relatieve waarheid in zich opneemt.

Het werk bestaat uit drie deelen: *Religionspsychologie* (pag. 1—110), *Religionsmetaphysik* (pag. 113—268), *Religionsethik* (pag. 271—328).

De Religionspsychologie vangt aan met eene beschouwing van het psychisch verschijnsel godsdienst, in deszelfs drie elementen, voorstelling, gevoel en wil. De voorstelling wordt het eerst behandeld, omdat zij het *prius* is; „ohne Gottesvorstellung keine Religion". Daaromtrent wordt dan in hoofdzaak het volgende betoogd: Vooreerst, zal godsdienst mogelijk zijn, dan moet aan de godsdienstige voorstellingen — dat zijn in het algemeen voorstellingen van een object, tot hetwelk de mensch zich in godsdienstige betrekking stellen kan; m. a. w. van een den mensch „unvergleichlich überlegenes" object — noodwendig objectieve waarheid kunnen worden toegekend. Hieruit volgt, dat de religieuse wereldbeschouwing steeds in overeenstemming moet zijn met de theoretische metaphysica, dat deze twee, die te beschouwen zijn als twee cirkels, die elkaar gedeeltelijk dekken, wat haar kern aangaat volstrekt moeten overeenstemmen, en ook overigens zóó moeten harmoniëeren, dat van onderlingen strijd, op welk punt ook, geen sprake kan zijn. Die harmonie wordt dan ook steeds aangetroffen, waar een bepaalde godsdienst ontstaat; in den loop der tijden echter ontstaat ten gevolge van de ontwikkeling der wetenschap altijd weer strijd. Daarbij schijnt dan de wetenschap den godsdienst vijandig te zijn, maar in waarheid blijkt zij, door er toe te leiden, dat op den grondslag van en in overeenstemming met hare eischen en uitspraken eene nieuwe, hoogere godsdienstige wereldbeschouwing zich ontwikkelt, een der machtigste factoren der godsdienstige ontwikkeling en dus de ware vriend van den godsdienst te zijn. Voorts, het geloof aan de godsdienstige voorstellingen behoeft niet het karakter te hebben van absolute zekerheid, maar alleen van een bepaalden graad van waarschijnlijkheid, toereikend tot motiveering van den wil. En dit laatste is zelfs, in plaats van een nadeel te zijn, in zeker opzicht een voordeel, daar het, door ruimte te laten voor afwijkende overtuigingen, leidt — en ook alleen leiden kan — tot verdraagzaamheid. Eindelijk

wordt nog besproken, hoe de overwegende beteekenis, die de godsdienstige voorstellingen in en voor den godsdienst hebben, niet zelden leidt tot verwarring van die voorstellingen met den godsdienst zelf, wat aan den eenen kant aanleiding geeft tot de afdwalingen der orthodoxie, aan den anderen kant tot de dwaling der Rationalisten en van Hegel en zijne school, dat de philosophie bestemd is om den godsdienst te vervangen, iets wat alleen geldt van de Religionsphilosophie tegenover de dogmatiek.

Hiermede komt de auteur tot het tweede element in den godsdienst, het gevoel, eveneens een integreerend element, daar daardoor eerst het subject tot het voorgestelde object in betrekking treedt en zoo eene godsdienstige betrekking ontstaat. Bij de beschouwing van het godsdienstig gevoel wordt in de eerste plaats de gevoelstheorie van Schleiermacher besproken en als eenzijdig veroordeeld. Vervolgens wordt aangewezen, hoe het gevoel in drieërlei richting in den godsdienst zich openbaart; vooreerst in zinnelijke richting, iets wat vooral in de lagere godsdiensten regel is, maar toch ook niet zelden voorkomt in de hoogere, b. v. in den Madonnakultus van ridders en monniken, de vereering van den hemelbruidegom bij nonnen, in het piëtistisch zwelgen in het bloed en de wonden van Christus enz.; in de tweede plaats als aesthetische waardeering van godsdienstige vormen en voorstellingen, iets wat vooral in tijden van geloofsverval voorkomt, welke aesthetische waardeering, hoezeer als godsdienstige propaedeuse niet geheel zonder waarde, toch niet mag beschouwd worden als echt godsdienstig gevoel en in geenen deele in staat is, dit laatste te vervangen. Het echt godsdienstig gevoel is alleen te vinden in den derden vorm, in het mystiek gevoel, dat den laatsten, diepsten grond vormt van allen godsdienst, de onuitputtelijke bron waaruit alle godsdienstig leven ontspringt, en waaruit dus ook de reflectie de godsdienstige waarheid heeft af te leiden. Daarbij wordt dan echter op het eenzijdige en gevaarlijke van het, die reflectie verwaarloozende en schuwende, mysticisme sterke nadruk gelegd; en voorts in het licht gesteld, dat, zal niet het godsdienstig leven op een dwaalweg vervallen, doordat het gevoel tot einddoel verheven en daarmede wederom een volkomen irreligieus eudaemonisme ge-

sanctioneerd wordt, behalve het denken nog eene andere aanvulling van het gevoel noodig is.

Daarmede is de overgang gemaakt tot het derde element, de wil, die beschreven wordt als α en ω van den godsdienst, daar onbewuste wil — als drang tot verheffing tot God — zijn uitgangspunt, bewuste wil zijn einddoel en voltooiing is. Hierbij wordt echter gewaarschuwd tegen de eenzijdigheid van Spinoza en Kant; en ten slotte geconcludeerd, dat eerst een religieus moralisme, dat, zijne eenzijdigheid afleggende, wel den religieusen wil het hoogste blijft achten, maar daarnaast de zelfstandige waarde van het godsdienstig denken en gevoelen erkent, alle momenten van het religieus proces tot hun volle recht doet komen, en de hoogste, volledige verschijningsvorm van den godsdienst heeten mag.

Hiermede is echter, zoo gaat de redeneering voort, nog slechts ééne zijde van den godsdienst, de menschelijke zijde, beschouwd. Maar zij heeft ook nog eene andere zijde. Immers, het godsdienstig denken, gevoelen en willen is te omschrijven als het aanknoopen van 's menschen zijde van eene betrekking met God. Maar dan moet ook, zal godsdienst niet eene bloote illusie wezen, die betrekking eene werkelijke zijn. Werkelijke betrekking nu bestaat alleen, waar twee subjecten wederkeerig met elkander in betrekking treden. Het is dus een postulaat van het godsdienstig bewustzijn, waarmede de mogelijkheid van godsdienst voor den mensch staat en valt, dat aan de menschelijke religieuse funktie eene goddelijke correspondeert, anders gezegd, dat bij den religieusen actus zoowel God als de mensch handelend subject is. Vatten wij nu de menschelijke zijde van den godsdienst, het van 's menschen zijde zich in betrekking stellen tot God, samen onder den naam van geloof, dan kan de goddelijke zijde in haar geheel het best worden aangeduid met den naam genade. Geloof en genade vormen dan eerst samen de geheele religieuse funktie. Daarbij zijn die twee echter niet te beschouwen als twee verschillende akten; wie dit doet, wie de religieuse betrekking splitst in een geloofsdaad van 's menschen, en een genadedaad van Gods zijde, verwart zich in een net van tegenstrijdigheden en ongerijmheden. Geloof en genade zijn één; een en dezelfde ac-
slechts van verschillende zijde gezien.

Evenals nu het geloof zich splitst in denken, gevoelen en willen, zoo is ook de genade drieërlei. In de eerste plaats is zij openbaringsgenade. Als zoodanig correspondeert zij aan het intellectueel geloof en is zij één daarmede. Wat, als daad van den mensch beschouwd, gelooven heet, dat is tegelijk daad Gods, en heet als zoodanig openbaring. Hieruit volgt, dat openbaring altijd innerlijk en persoonlijk is. De zoogenaamde uitwendige openbaring in natuur en geschiedenis, daaronder begrepen de openbaring aan anderen ten deel gevallen, is slechts hulpmiddel om de eigenlijke, innerlijke openbaring te doen ontstaan. Voorts kan openbaring, als een in het menschelijk geestesleven plaatsgrijpend en dus aan de wetten van dat leven onderworpen proces, altijd slechts relatieve waarheid bevatten, en gaat zij van het minder tot het meer volkomene voort.

In de tweede plaats treedt de genade op als verlossingsgenade. Verlossing, zoowel van lijden als van schuld, is alleen te bereiken door overwinning van het zinnelijk-zelfzuchtig eudaemonisme. Deze overwinning nu kan alleen hierdoor verkregen worden, dat eene supranaturalistische, supra-individualistische macht ingaat in het denken, gevoelen en streven van den mensch. De verheffing boven de afhankelijkheid van de zinnelijke wereld is dus het gevolg eener macht, die boven de zinnelijke wereld ligt; m. a. w. de bron der kracht tot die verheffing ligt niet in de wereld, maar in den wereldgrond, niet in phaenomenale, maar in metaphysische factoren. Zoo valt zij onder het begrip van genade. Aan deze verlossingsgenade correspondeert dan het geloof als zelfverloochenende overgave des gemoeds aan God, die als verzoening met God zich doet gevoelen en den vrede in God tot gevolg heeft.

In de derde plaats richt zich de genade als heiligingsgenade op den wil, eensdeels tot reiniging van wereldzin en zinnelijk eudaemonisme, anderdeels tot wijding van den wil in den dienst van God. Aan deze beide vormen van heiliging correspondeert van menschelijke zijde zedelijke vrijheid en zedelijke energie, te zamen haar grond vindende in godsdienstig-zedelijke gezindheid; welke gezindheid het praktisch geloof is, de menschelijke zijde van dat moment der religieuse betrekking, dat naar zijne goddelijke zijde heiligingsgenade heet.

Hiermede is de Religionspsychologie afgehandeld. Daarop

volgt nu als tweede hoofddeel de Religionsmetaphysik, die de noodzakelijke metaphysische voorwaarden van de in de Religionspsychologie erkende religieuse betrekking ontwikkelt. Zij splitst zich in twee deelen, waarvan het eerste de „Metaphysik des religiösen Objekts", de theologie, het tweede de „Metaphysik des religiösen Subjekts", de anthropologie en de kosmologie, behelst.

In de Theologie wordt God achtereenvolgens beschouwd als „das die Abhängigkeit von der Welt überwindende", „das die absolute Abhängigkeit begründende", en „das die Freiheit begründende Moment". Het resultaat dier beschouwingen komt hierop neer:

a. Zal de mensch in God verlossing vinden van zijne relatieve afhankelijkheid van de wereld, dan moet God zijn 1°. het absolute wezen, en als zoodanig 2°. van de wereld onderscheiden en boven haar verheven, en 3°. grond en drager eener allesomvattende, alle bijzondere strevingen harmonisch in zich vereenigende teleologische wereldorde. Dit drievoudig postulaat correspondeert aan de resultaten, door de theoretische philosophie door het ontologische, het kosmologische en het teleologische bewijs verkregen. Als eigenschappen Gods zijn hieruit af te leiden eeuwigheid en onveranderlijkheid; verheven zijn boven de bestaansvormen der phaenomenale wereld, nl. ruimte, tijd en stoffelijkheid; almacht, alwijsheid en alwetendheid.

b. Zal absolute afhankelijkheid van God in de plaats kunnen treden van de relatieve afhankelijkheid van de wereld, dan mag noch de phaenomenale wereld noch het ik een van God onafhankelijk bestaan hebben, maar moet God de voortdurend werkzame grond zoowel dier wereld als van het ik zijn; iets wat alleen bestaanbaar is, wanneer die wereld evenals het ik in haar diepste wezen een geestelijk verschijnsel is, m. a. w. is, niet iets „stofflich solides", een „von Gottes Substantialität abgelöstes substantielles Dasein", maar een geheel van voortdurend door den absoluten wil gerealiseerde, objectief-ideale (onbewuste) voorstellingen. Dit is dus postulaat van het godsdienstig bewustzijn, dat hiermede wederom in overeenstemming blijkt te zijn met de conclusie, door de theoretische philosophie af te leiden uit het feit, dat in den menschelijken geest door de verschijnselen der buitenwereld voor-

stellingen worden gewekt; welk feit immers alleen verklaarbaar is bij de veronderstelling, dat die buitenwereld, oorzaak van ideale verschijnselen, zelf een ideaal karakter heeft. Omtrent het wezen Gods is hieruit af te leiden, dat Hij geest is en als zoodanig subject en drager der op ieder moment in de wereld gerealiseerde absolute idee. Dien geest echter als bewust en persoonlijk te denken, verbiedt niet slechts het theoretisch denken, maar onpersoonlijkheid en onbewustheid Gods zijn ook directe postulaten van het religieus bewustzijn, dat van eene, met persoonlijkheid en zelfbewustheid Gods onvereenigbare, reëele eenheid van God en mensch getuigt.

c. Zal de absolute afhankelijkheid van God werkelijk den mensch verlossing kunnen aanbrengen, dan moet zij leiden niet tot bloote passiviteit maar tot activiteit in dienst van een hooger, objectief doel. Derhalve is het een postulaat van het religieus bewustzijn, dat de teleologische wereldorde, waarvan God de drager is, zoodanig is, dat daarin plaats is voor 's menschen zedelijke werkzaamheid, m. a. w. dat zij is zedelijke wereldorde; welke zedelijke wereldorde zich objectief in de feitelijk bestaande zedelijke orde, subjectief in het zedelijk bewustzijn openbaart, en als absolute zedelijke orde of idee den gemeenschappelijken grond en de drijfkracht dezer beide openbaringen vormt. Als eigenschappen Gods leeren wij hiermede rechtvaardigheid, heiligheid en genade kennen. Heeft men hierbij aan den eenen kant toe te zien, de absolute zedelijke orde niet te verwarren, noch met hare objectieve openbaring, waardoor God met de bestaande wereld, noch met hare subjectieve openbaring, waardoor God met den mensch en zijn zedelijk bewustzijn vereenzelvigd zou worden; aan den anderen kant heeft het religieus bewustzijn ook hier geenerlei grond, achter die absolute zedelijke orde nog een persoonlijk, zelfbewust wezen aan te nemen. Eene opvatting, die in de objectieve en in de subjectieve zedelijke orde slechts bijzondere openbaringen van de absolute wereldorde, en in deze de door den absoluten wil gerealiseerde logisch-ideale ontvouwing van het goddelijke wezen erkent, beantwoordt volkomen aan de ervaringen en postulaten van het religieus bewustzijn, zonder dit, gelijk het theïsme doet, in onverzoenlijke tegenstrijdigheden te verwikkelen.

De Anthropologie bespreekt de voorwaarden: *a* voor verlossingsbehoefte; *b* voor verlossingsvatbaarheid.

Onder *a* wordt in de eerste plaats geconstateerd, dat, daar verlossingsbehoefte de onmisbare voorwaarde is voor godsdienst, als onvoorwaardelijk postulaat van het religieus bewustzijn moet erkend worden het pessimisme, volgens hetwelk het menschenleven geen geluk — overwicht van lust boven onlust — kan aanbieden; waarmede niet alleen het vulgaire optimisme getroffen wordt, maar ook de leer, dat zedelijkheid of godsdienst geluk aanbrengen, daar in dat geval òf de zedelijkheid den godsdienst òf deze laatste zichzelf zou opheffen; en evenzeer buitengesloten worden het abstract monisme en het illusionisme, die beide aan het individueel bestaan en aan de phaenomenale wereld realiteit ontzeggen. Verder is dit gedeelte gewijd aan het onderzoek naar de voorwaarden, waaronder zedelijk kwaad en verantwoordelijkheid bestaanbaar zijn bij handhaving van de absoluutheid Gods. Dit leidt in de eerste plaats tot ontwikkeling van het psychologisch determinisme; voorts wordt in verband daarmede geconcludeerd tot een concreet monisme, dat het juiste midden houdt tusschen abstract monisme en theïsme, door evenzeer de eenheid van al het bestaande in God, als de realiteit der individuen en phaenomena in hunne veelheid tegenover elkander te handhaven. Ten slotte wordt er op gewezen, dat verlossingsbehoefte onbestaanbaar is zonder zedelijke gezindheid, daar deze de onmisbare voorwaarde is voor schuldgevoel; zedelijke gezindheid blijkt dus het laatste uitgangspunt te zijn, zoowel van verlossingsbehoefte als van verlossingsvatbaarheid.

Onder *b* wordt nu allereerst de oorsprong der zedelijke gezindheid nagegaan. Resultaat is, dat zij noch uit het natuurlijk egoïsme, noch ook uit een bijzonderen zedelijken aanleg te verklaren is, daar die zoogenaamde zedelijke aanleg bij de verschillende generaties slechts het produkt, de neerslag, is van de zedelijke en de het zedelijke voorbereidende wilsakten der gezamenlijke voorafgegane menschelijke en dierlijke generaties; dat haar oorsprong ligt in de onbewuste rede, die als immanente teleologische wereldorde het wereldproces van den aanvang af beheerscht, de organische processen zóó leidt, dat daaruit psychisch leven opwast, de psychische levensprocessen zóó, dat

daaruit sociale instinkten zich ontwikkelen, het geestelijke leven der menschheid eindelijk zóó, dat uit de zedelijke instinkten de zedelijke wil resulteert; om zoo in het licht van het bewustzijn zich eindelijk in haar eigenlijk karakter, dat van zedelijke wereldorde, te openbaren.

Die zedelijke wereldorde in hare immanentie in den individueelen geest, aldus gaat de redeneering voort, noemt het religieus bewustzijn genade, bepaaldelijk heiligingsgenade. Zij woont in ieder mensch, maar in verschillenden graad. Waar het zedelijk bewustzijn nog niet is ontwaakt, is de genade nog slechts onbewust, als voorbereidende genade, werkzaam, als hoedanig zij ook reeds bij de dieren, in de vorming van sociale instinkten, hare werking openbaart. In den overgeërfden zedelijken aanleg vinden wij haar als erfgenade terug. Deze erfgenade wordt echter eerst tot levende kracht door de actueele genade, wier bestaan voor het religieus bewustzijn onmiddellijk zeker is, daar door haar eerst de religieuse betrekking werkelijkheid wordt. Daarbij doet zich dan echter de vraag voor, hoe eene onmiddellijke funktie Gods constitueerend element der menschelijke persoonlijkheid kan zijn, zonder individueele zelfwerkzaamheid en zelfbepaling tot blooten schijn te vervluchtigen. Bij het onderzoek naar de metaphysische voorwaarden voor de bevredigende oplossing van dit probleem is het resultaat wederom de erkenning van het concreet monisme, dat van God, het absolute subject, drager der wereldidee in hare totaliteit, den mensch onderscheidt als beperkt subject eener relatief zelfstandige bijzondere idee, m. a. w. het individu beschouwt als eene in zich geslotene, relatief zelfstandige groep van goddelijke funkties; in welke groep dan drie sfeeren te onderscheiden zijn: de natuurlijke, het uit de algemeene natuurorde voortvloeiende, welke natuurorde wel uit God is, maar alleen als voorwaarde en middel voor de verwezenlijking der eigenlijke goddelijke bedoelingen; de tegengoddelijke, ontstaande waar dat natuurlijke door den individueelen wil — den uit de som aller natuurlijke factoren eener zoodanige groep resulteerenden wil — tot met het objectieve doel strijdige doeleinden wordt geleid; eindelijk de positief goddelijke sfeer, die der genade, het geheel dier funkties, die het individu boven den bloot egoïstischen horizon van het natuurlijke verheffen, en daarom terecht door het religieus

bewustzijn als goddelijk in bijzonderen zin worden opgevat. De erkenning der hier omschreven reëele eenheid van den mensch met God, eene onmiddellijke uitspraak van het religieus bewustzijn, is echter op zich zelf geenszins voldoende tot verlossing; deze komt eerst tot stand, wanneer de bewustheid dier eenheid den mensch er toe brengt, nu ook de goddelijke doeleinden met bewustheid tot de zijne te maken, m. a. w. wanneer de mensch niet bloot ontologisch, maar ook teleologisch één met God wordt. Eene positieve zaligheid nog boven de verlossing te stellen is terugvallen in het egoïstisch eudaemonisme; onsterfelijkheid is dan ook geen postulaat van het religieus bewustzijn; evenmin echter het niet bestaan van onsterfelijkheid, al heeft de wensch naar rust na den strijd, naar definitieve, niet enkel ideëele maar reëele verlossing, recht, en — bij het ontbreken van bewijs vóór onsterfelijkheid — ook grond van bestaan. Deze reëele verlossing bij den dood van het individu is echter altijd slechts partiëel; zij moet hare voltooiing vinden in de universeele verlossing. Hiermede gaat het onderzoek van het gebied der anthropologie op dat der kosmologie over.

De Kosmologie beschouwt de wereld: *a* in hare absolute afhankelijkheid van God; *b* in hare verlossingsbehoefte en verlossingsvatbaarheid.

Onder *a* wordt ten opzichte van de wereld een soortgelijk probleem gesteld als vroeger ten opzichte van den mensch behandeld is, nl. hoe de wereld moet worden gedacht, zal zij, zooals het religieus bewustzijn postuleert, aan den eenen kant absoluut afhankelijk zijn van God, aan den anderen kant toch iets reëels zijn, zòodat de mensch van haar afhankelijk kan wezen. Het resultaat is wederom, dat aan deze eischen niet voldaan wordt noch door het theïsme noch door het abstract monisme, maar eenig en alleen door het concreet monisme, volgens hetwelk de wereld in hare veelheid, als de voortdurende openbaring van Gods wezen, reëel maar geenszins zelfstandig, van God afgescheiden bestaan heeft.

De hoofdinhoud van *b* komt hierop neer: Het religieus bewustzijn kan de gedachte aan een wereldtoestand, waarin de behoefte aan verlossing en dus aan godsdienst zou ophouden, niet toelaten, postuleert dus het samenvallen van de universeele verlossing met den wereldondergang; waarbij die verlos-

sing dan ter hoogster instantie wordt verlossing van den als absoluut subject alle leed der wereld dragenden God. Deze gedachte kent aan de wereld eene positieve teleologische waarde toe, en voldoet dus gelijkelijk aan de beide eischen van het religieus bewustzijn, eudaemonologisch pessimisme, voorwaarde van verlossingsbehoefte, en teleologisch optimisme, voorwaarde van verlossingsvatbaarheid. Zoo blijkt ook hier het concreet monisme de hoogere synthese te zijn van het abstract monisme — dat alleen het eerste tot zijn recht doet komen, het laatste niet, daar het geen reëel teleologisch wereldproces kent — en het theïsme, dat het pessimisme slechts handhaaft voor den tegenwoordigen wereldtoestand, maar met hare fantasie van eene toekomstige zalige wereld op krasse wijze van verlossingsgodsdienst tot eudaemonistische pseudoreligie terugvalt; en dat daarbij tegelijk, wat den tegenwoordigen toestand betreft, schipbreuk lijdt op het probleem der theodicee. Dat probleem toch, de vraag — niet waarom lijden onvermijdelijk is in de wereld, maar — waarom eene wereld met overwegend lijden geschapen werd, is bij de theïstische hypothese van een persoonlijk, bewust God niet op te lossen. Bij de hypothese van een onbewusten God bestaat het niet; hier is niet de wereldschepping uit goddelijk oogpunt te rechtvaardigen, het is hier enkel de vraag, hoe haar uit de vaststaande bepalingen omtrent het wezen Gods te verklaren. Die verklaring is dan te zoeken in een in God bestaanden willensdrang, die niet onmiddellijk door een daad zijner almacht te vernietigen is, maar om opgeheven te worden, moet uitwerken; als tweede moment komt daarbij de alwijsheid, die aan het bloote willen een te realiseeren inhoud, de wereldidee geeft. Deze verklaren te zamen het wereldproces, onder voorwaarde dat dat proces wordt erkend als een door de alwijsheid bepaald middel voor een daarbuiten gelegen doel, welk doel dan geen ander kan zijn dan verlossing Gods. Zoo blijkt dan het einddoel van het wereldproces te zijn: God te verlossen van eene eindelooze transscendente onzaligheid door tijdelijke verhooging dier onzaligheid met het bedrag van het gezamenlijke — door God als absoluut subject gedragen — lijden der wereld.

Het derde hoofddeel van Von Hartmann's werk vormt de Religionsethik, die achtereenvolgens het subjectieve en het objectieve heilsproces behandelt. In het eerste gedeelte wordt de

gang der godsdienstig-zedelijke ontwikkeling in het individu nagegaan; waarbij ten slotte wordt aangetoond, dat deze geheele ontwikkeling niet in zich zelve doel is, maar alleen middel om den mensch geschikt te maken voor medewerking aan het teleologisch wereldproces, waarin alleen het doel van den godsdienst te stellen is. Het tweede handelt over de ontwikkeling van het religieus-zedelijk bewustzijn der menschheid en over de verschillende machten, die daarop invloed oefenen, in het bijzonder over de kerk en hare beteekenis, en in verband daarmede over den kultus; terwijl ten slotte als ideaal gesteld wordt: oplossing der kerk in de van godsdienstig-zedelijke beginselen volkomen doordrongen maatschappij.

In bovenstaande schets heb ik getracht een overzicht te geven èn van den hoofdinhoud èn van den gang en het plan van Von Hartmann's werk. Bij bijzonderheden zal ik verder niet stilstaan. Dat er veel goeds en schoons in voorkomt, dat het ons tal van treffende en juiste beschouwingen en opmerkingen aanbiedt, behoeft wel niet uitdrukkelijk te worden gezegd. Moest ik daarvan voorbeelden aanhalen, ik zou in de eerste plaats wijzen op de beschouwing over de waarde van het aesthetisch gevoel in den godsdienst en over het verschil tusschen een aesthetisch zich vermeien in godsdienstige aandoeningen en werkelijken godsdienst, eene beschouwing, die — al is zij van overdrijving niet vrij te pleiten, waar ze b. v. concludeert: „die selbstständige Pflege der religiösen Kunst ist zwar zu unterstützen, aber die religiöse Kunstpflege im Gottesdienst unbedingt zu verwerfen", en daarom ook in den kultus, met verwijdering zelfs van alle „musikalisch-liturgische" elementen, alleen den „Dienst am Wort" wil toelaten — nogtans, naar het mij voorkomt, een kern van waarheid bevat, die ook onder ons overweging en behartiging verdient; op de psychologische ontleding en verklaring van het besef van verantwoordelijkheid, die mij voorkomt het beste te zijn, wat ik ooit over dit onderwerp las: op menige juiste wenk en opmerking van paedagogischen aard in het eerste gedeelte der Religionsethik, enz.

Aan den anderen kant behelst V. H.'s werk menige uitspraak, waarbij wij niet alleen een vraagteeken zouden willen stellen,

maar die we zelfs onvoorwaardelijk zouden willen verwerpen. Daartoe behoort b. v. al dadelijk in de eerste paragraaf de stelling, dat verdraagzaamheid haar eigenlijken grond vindt, en ook alleen kan vinden in erkenning, dat de godsdienstige waarheden niet absoluut zeker, maar slechts waarschijnlijk zijn — eene verklaring, volgens welke de mate der verdraagzaamheid *per se* omgekeerd evenredig moet zijn aan de vastheid van godsdienstige overtuiging en de eerste dus ook nagenoeg tot nul wordt gereduceerd, waar de laatste krachtig genoeg is om als heerschend motief in het leven zich te doen gelden; die bovendien het wezen der echte verdraagzaamheid, die immers het karakter draagt en moet dragen van waardeering, ten eenenmale miskent —; de stelling, dat de groote fout van de orthodoxie hierin bestaat, dat zij voorbijziet, dat eenzelfde religieuse voorstelling den eenen mensch religieus zal aandoen, den anderen daarentegen koud zal laten, omdat hij òf niet hoog genoeg staat om haar te begrijpen òf in zijne ontwikkeling reeds boven haar is uitgegaan — alsof de orthodoxie niet juist dit bezwaar, althans in beginsel, afsnijdt door altijd voorop te stellen, dat het geloof oprecht, levend geloof moet zijn, waarbij dan hare grondfout veeleer hierin te zoeken is, dat zij voorbijziet, dat de godsdienstige overtuigingen als zoodanig zijn uitdrukking en omschrijving van levenswaarheden, van waardeeringsoordeelen, in de eerste plaats van zedelijke waardeeringsoordeelen, en dat aan den eenen kant eenzelfde waardeering kan worden uitgedrukt op verschillende wijze, terwijl aan den anderen kant eenzelfde uitdrukkingsvorm kan dienen tot uitdrukking van verschillende ideeën; zoodat eensdeels hierbij niet één bepaalde, vaststaande vorm mag worden geëischt en voorgeschreven, anderdeels en vooral, niet in de eerste plaats mag worden gevraagd wat iemand belijdt, maar wat hij daarin uitspreekt —; de telkens herhaalde stoute bewering, dat bij deze of die afwijkende metaphysische theorie godsdienst niet mogelijk is, enz. Maar deze en meer dergelijke uitspraken hangen aan den eenen kant te innig samen met de geheele opvatting van godsdienst, bepaaldelijk met het strenge intellectualisme van den auteur, en vinden aan den anderen kant, wanneer ik mij niet bedrieg, onder ons te weinig instemming, dan dat afzonderlijke bespreking daarvan ter eener zijde noo-

dig, ter anderer zijde vruchtbaar zou kunnen worden geacht.

Evenmin zal ik uitvoerig spreken over het hier ons aangeboden systeem als zoodanig. In enkele bladzijden daarover een beslist, afgerond en behoorlijk gemotiveerd oordeel uit te brengen, komt mij hoogst moeilijk, om niet te zeggen onmogelijk, voor. Hetzij uit een wijsgeerig, hetzij uit een godsdienstig oogpunt beschouwd, in beide opzichten komt V. H's boek mij voor, tegelijkertijd aantrekkend en afstootend te werken. Wat het eerste betreft, aan den eenen kant maakt de diepte en kracht van wijsgeerig denken, de scherpzinnigheid van redeneering, die er telkens in doorstraalt, in verband met den zeldzaam schoonen en krachtigen stijl, die zich kenmerkt door de juistheid en frischheid zijner beelden en vergelijkingen, die nergens in helderheid te kort schiet en daarbij meer dan eens tot het poëtisch verhevene nadert zonder echter ooit de grenzen te overschrijden, door den aard van het onderwerp gesteld; aan den eenen kant maakt, zeg ik, dit alles de studie van V. H.'s arbeid uiterst aantrekkelijk en doet haar in hooge mate „anregend" zijn, ook waar wij den auteur in de vlucht zijner bespiegeling niet kunnen volgen. Maar aan den anderen kant hindert, dunkt mij, op den duur de zekerheid, waarmede hier gesproken wordt over wereldgrond en wereld-doel, de wijze waarop al wat daarmede samenhangt, hier en daar zelfs tot in bijzonderheden, wordt bepaald, zonder dat de diepe waarheid van het: „wij kennen ten deele" ergens blijkt, door den auteur werkelijk te worden gevoeld en erkend. En desgelijks is het ook, wat het godsdienstig gehalte betreft. De streng zedelijke ernst, die er overal in uitkomt, de religieuse gloed, die er bijwijlen — men zie b. v. de pericoop over het onsterfelijkheidsgeloof, pag. 234 vlg., over „Das Tragische als Weltgesetz, pag. 255 vlg. — in doorstraalt, maken een weldadigen, verheffenden indruk. Maar daartegenover staat het hier ontwikkelde godsbegrip, dat door zijne innerlijke onwaarheid ons afstoot. Of is dat onbewuste Absolute, dat hier tot den rang van godheid verheven wordt, niet in den grond der zaak eene *nuda potentia*? Hoe kunnen daarop de epitheta van almacht niet alleen, maar zelfs van alwetendheid en alwijsheid, van gerechtigheid en genade worden toegepast? Hoe kan met dat onbewuste Absolute de mensch in waarheid eene godsdien-

stige betrekking aanknoopen? Welken zin is er aan te hechten, wanneer dat Absolute wordt voorgesteld als de lijdende God, daaraan een oneindig smartgevoel wordt toegekend, welke gedachte N.B. voor den mensch het motief zal moeten zijn, om zich met volstrekte verloochening van zich zelf te stellen in dienst der zedelijke wereldorde en daarmede zich te wijden aan de verlossing van God?

Ik zet deze op- en aanmerkingen niet verder voort. V. H.'s systeem met zijne beide hoeksteenen, het onbewuste Absolute en „die Gotteserlösung," beide rustende op het bekende absolute pessimisme van den auteur, heeft een te eigenaardig individueel karakter, de — haast zou ik zeggen naïeve — onbeschroomdheid zijner bespiegeling is daarbij, naar ik meen, te vreemd aan onze wijze van denken, dan dat het opsommen van allerlei daartegen bij ons oprijzende bezwaren wezenlijk nut zou kunnen hebben. Belangrijker dan eene zoodanige beschouwing van V. H.'s systeem op zich zelf, hetzij in zijn geheel, hetzij in zijne onderdeelen, komt mij voor die van de hier gevolgde methode van Religionsphilosophie en van de beginselen, waarop deze rust. Tot dat punt wil ik mij dan ook in de volgende bladzijden uitsluitend bepalen.

Volgens V. H. staat de Religionsmetaphysik volkomen gecoördineerd naast de theoretische metaphysica en heeft zij evenals deze een zuiver wetenschappelijk karakter. Evenals de laatste rust ook de eerste op inductie, zij dit ook inductie uit „einseitiges Erfahrungsmaterial," uitsluitend nl. uit „die Thatsachen des religiösen Bewusstseins," die daarom bevestiging van de zijde der van breedere basis uitgaande theoretische metaphysica noodig heeft, maar ook omgekeerd deze laatste door verbreeding harer empirische basis steunt en aanvult. Haar betrekkelijk zelfstandig karakter ontleent zij daarbij hieraan, dat die feiten van het religieus bewustzijn „eine in sich geschlossene Gruppe von eigenartigem Charakter bilden, und für sich allein ausreichen um aus sich das Gebiet der Metaphysik induktiv zu entwickeln." (pag. 113 vgl.)

De hier bedoelde feiten nu zijn samen te vatten in het éene,

groote feit der religieuse betrekking, zooals deze in de Religionspsychologie is beschreven, als, 1° wat haar oorsprong betreft, produkt gelijkelijk van geloof en genade, anders uitgedrukt, produkt van een actus, waarvan God evenzeer en in gelijken zin als de mensch subject is, in dier voege, dat b. v. „der intellektuelle Glaubensakt des menschlichen Geistes nicht bloss einseitig menschliche Geistesfunktion, sondern der menschliche Adspekt einer doppelseitigen gottmenschlichen Funktion" kan worden genoemd, en daarbij dan ook, gelijk bij de religieuse funktien in het algemeen, het probleem zich voordoet: „Wie kann der specifisch göttliche Wille der Gnade zum menschlichen Individualwillen als constituirendes Element gehören?" (pag. 223), of, zooals het elders (pag. 219) geformuleerd wordt: „Wie kann eine Funktion des menschlichen Geistes Funktion Gottes sein, ohne dass der Mensch zum Gott und das religiöse Verhältniss ein Verhältniss des Menschen zu sich selbst wird?" en 2°, wat hare werking aangaat, leidende tot de verlossing, die hierin bestaat, dat de mensch „im Bewusstwerden seiner centralen, einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über die peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt, und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit gewinnt, das er im kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht" (pag. 97). Van deze gegevens uitgaande, heeft nu de Religionsmetaphysik tot doel, de metaphysische voorwaarden daarvan in het licht te stellen, tracht zij m. a. w. de vraag te beantwoorden: Hoe moet de metaphysica zijn, om plaats te laten voor dit feit en dat te kunnen verklaren? anders gezegd: Hoe moeten God, de wereld, de mensch zijn en tot elkander in verhouding staan, zal zoodanige werking Gods in den mensch, onbeschadigd de continuïteit van 's menschen geesteslevens, mogelijk zijn en zulk een resultaat kunnen bewerken? De vraag is nu: Hoe wordt de keus van dit uitgangspunt en de qualificatie daarvan als feit en, in verband daarmede, van de daarop gebouwde Religionsmetaphysik als wetenschap, gerechtvaardigd?

Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag valt

onze aandacht allereerst op hetgeen pag. 96 omtrent de verlossing wordt gezegd. Verlossing, zoo is in het daar voorafgaande betoogd, is tweeërlei: verlossing van lijden en van schuld. Lijden en schuld beide zijn een onvermijdelijk gevolg van 's menschen zinnelijk-eudaemonistische natuur. Het eerste toch heeft zijn grond hierin, dat de mensch door de hem omringende wereld in zijn zinnelijk streven zich belemmerd en tegengewerkt ziet, de tweede hierin, dat hij zich door zinnelijke neigingen en invloeden laat determineeren. Van het lijden kan de mensch alleen worden verlost, doordat hij den eisch leert opgeven, dat de wereld zich naar zijne begeerten zal schikken, van de schuld slechts hierdoor, dat aan het beginsel der zonde in hem zijne kracht ontnomen wordt. Beiderlei verlossing komt dus neer op overwinning van het zinnelijk eudaemonisme door een hooger, zedelijk levensbeginsel. Dit, heet het nu, „geht offenbar über die Leistungsfähigkeit des Menschen, sofern er noch in seiner instinktiv-natürlichen Geistesbeschaffenheit befangen ist, hinaus"..... „Wahre Sittlichkeit kann nur da entstehen, wo eine supranaturalistische und supraindividualistische Macht, wie z. B. die unbewusste Vernunft, sich in die Strebungen, Gefühle und Gedanken des Menschen hineinsenkt, ihm supraindividualistische, objektive Ziele steckt und ihm die supranaturalistische Kraft zu ihrer Verfolgung auch im Widerstreit mit seinen natürlichen Interessen und Neigungen verleiht". En op grond hiervan wordt dan (pag. 97) de conclusie uitgesproken: „Die Erlösung ist also niemals als einseitig menschliche Funktion zu begreifen, und ist in einem Menschen ohne göttliche Gnadeneinwohnung schlechterdings unmöglich; sie kann sich nur vollziehen in einem Menschen, der als solcher zugleich Schauplatz göttlicher Thätigkeit ist, ist also eine gottmenschliche Funktion" enz. Volgens deze redeneering is het godmenschelijk karakter der religieuse funktie, anders gezegd, van het godsdienstig-zedelijk levensbeginsel, werkelijk in den strikten zin des woords „Erfahrungsthatsache"; in de openbaring van dat levensbeginsel nemen wij onmiddellijk goddelijke, bovenmenschelijke werking in den mensch waar.

Maar hoe we overigens ook over de stelling, dat het zedelijke alleen uit metaphysische factoren verklaarbaar is, mogen denken, het behoeft, dunkt mij, geen betoog, dat de redenee-

ring, waarmede zij hier gemotiveerd wordt, volkomen valsch is. En het kost ook geene moeite, de eigenlijke fout daarin te ontdekken. Er wordt hier eenvoudig gespeeld met verschillende beteekenissen van het woord bovennatuurlijk. Merkwaardig genoeg vestigt de auteur zelf daarop de aandacht door in ditzelfde verband te zeggen: „Insofern solche übernatürliche Macht, wie z. B. die unbewusste Vernunft, mit zum Wesen des Menschen gehört und ein integrirender Bestandtheil desselben ist, ohne welchen der Mensch nicht Mensch wäre, kann man sagen, dass die Erhebung über den instinktiven Eudämonismus mit zur Natur des Menschen gehöre; aber dann ist Natur in einem weiteren Sinne genommen als wenn man von der natürlichen Seite des menschlichen Geisteslebens im Unterschied von oder im Gegensatz zu den ihr einwohnenden übernatürlichen, geistichen Mächten spricht". Maar daarop volgt dan eenvoudig: „Es genügt hier festzuhalten, dass die Erhebung des Menschen über den im engeren Sinne natürlichen Standpunkt des praktischen Verhaltens nur mit Hilfe der ihm einwohnenden übernatürlichen Mächte erfolgt". Alsof dit ooit „Erfahrungsthatsache" kon heeten, dan alleen wanneer men „übernatürlich" neemt in de beteekenis van zedelijk, en ter andere zijde iets kon afdoen ter motiveering van de conclusie: „Die Erlösung ist niemals als einseitig menschliche Funktion zu begreifen", tenzij datzelfde woord in den zin van bovenmenschelijk genomen wordt.

Maar ligt het ook wel in V. H.'s bedoeling, de waarheid zijner grondgedachte rechtstreeks te bewijzen? Het tegendeel schijnt te blijken uit hetgeen wij lezen op pag. 69. Daar heet het godmenschelijk karakter der religieuse funktie eene „Voraussetzung", en wordt daarvan uitdrukkelijk gezegd: „Wir haben uns hier nicht darum zu bekümmern, ob diese Voraussetzung eine Illusion, oder eine Wahrheit ist; wir haben hier nur zu constatiren, dass sie unerlässlich ist, und dass mit ihr die Möglichkeit der Religion für den Menschen aufhört. Wir werden später die objectiven Bedingungen näher festzustellen haben, unter welchen allein diese Voraussetzung Wahrheit sein kann" enz. Aan „Möglichkeit der Religion" wordt daarbij, blijkens het verband, de beteekenis gehecht, niet van mogelijkheid van bestaan van den godsdienst, maar van mo-

gelijkheid om aan dien godsdienst objectieve waarde en waarheid toe te kennen, om haar te houden voor meer dan „bloss illusorisches, wenn auch psychologisch nothwendiges Produkt einer illusorischen religiösen Anlage". Hier is van bewijs geen sprake; de Religionsphilosophie gaat hier uit van eene onderstelling, waarvan zij in het midden laat, of zij waarheid of illusie is, en ten opzichte waarvan zij eenvoudig vraagt, welke metaphysica daarop past en daardoor geëischt wordt.

Maar dit brengt ons, meen ik, op een geheel ander terrein dan waarop wij met het bovenaangehaalde omtrent de Religionsmetaphysik zijn geplaatst. Daarmede toch wordt het karakter dier Religionsmetaphysik en hare verhouding tot de, door V. H. als inductieve wetenschap erkende, theoretische metaphysica geheel anders. Is de theoretische metaphysica, zooals V. H. wil, inductie uit ervaringsfeiten, gaat daarentegen de Religionsmetaphysik van eene onderstelling uit, dan zijn die beiden geheel verschillend van aard. Dan gaat het volstrekt niet op, dat deze laatste, slechts omdat zij is „Induktion aus einseitigem Erfahrungsmaterial", den steun der eerste noodig heeft, maar omgekeerd ook zelf „eine Ergänzung zu den Induktionsreihen der theoretischen Metaphysik, nl. eine Verbreiterung ihrer empirischen Basis" wezen kan. Immers, van dit laatste kan nooit sprake zijn; niet rustende op empirische feiten, kan zij nooit eene verbreeding van eenigen empirischen grondslag zijn. En wat het eerste betreft, gaat de theoretische metaphysica uit van feiten, de Religionsmetaphysik daarentegen van eene onderstelling, dan heeft deze laatste niet slechts zijdelings steun te zoeken bij de eerste, maar is zij in alle opzichten daarvan afhankelijk; het antwoord op de vraag, of hare uitspraken al of niet vereenigbaar zijn met de resultaten van eerstgenoemde, beslist dan onvoorwaardelijk over haar recht van bestaan; voor wettig verkregen resultaten der wetenschap toch moet iedere daarmede strijdige onderstelling met al wat daarop gebouwd is, wijken. Volkomen in overeenstemming hiermede — maar volstrekt onvereenigbaar met de bovenaangehaalde voorstelling van de Religionsmetaphysik als inductieve wetenschap — is dan ook het (*Vorwort*, pag. VI) gezegde, dat het iederen lezer „nach Massgabe der bereits mitgebrachten Weltanschauung überlassen

bleibt, ob er, am Schluss angelangt, den theoretischen Postulaten des religiösen Bewusstseins Wahrheit und den praktischen Konsequenzen desselben Verbindlichkeit zuschreiben, oder den gesammten Inhalt des religiösen Bewusstseins sammt seinen Postulaten und Konsequenzen für eine Illusion erklären wolle".

Dezen innerlijken strijd echter voorloopig daarlatende, hebben wij het nieuwe hier aangewezen spoor een oogenblik te volgen. Betoogd zal dan worden, dat het door V. H. geponeerde godmenschelijk karakter der religieuse funktie voorwaarde is van godsdienst. Dit geschiedt aldus: „Die religiöse Anlage", hooren we pag. 68, „erschöpft ihr Wesen darin, den Menschen zum religiösen Verhältniss zu führen und in demselben zu fördern; der Glaube als einseitig menschliche religiöse Funktion erschöpft sein Wesen darin, die menschliche Projektion des religiösen Verhältnisses zu sein. Alles dreht sich hier also um das religiöse Verhältniss; nur wenn dieses eine Wirklichkeit und keine blosse Illusion ist, nur dann ist der Glaube vor der Gefahr geschützt, ein bloss illusorisches, wenn auch psychologisch nothwendiges Produkt der illusorischen religiösen Anlage zu sein..... Ein wirkliches Verhältniss besteht nur da, wo beide Theile in eine auf einander bezügliche Funktion eintreten, also eine doppelseitige Funktion gegeben ist, nicht aber da, wo nur der eine Theil sich zu dem andern in eine rein subjektive, bewusst-ideale Beziehung setzt, welche den andern Theil unberührt lässt. Zu einem Objekt, das entweder in starrer Ruhe und Unthätigkeit verharrt, oder aber sich in Thätigkeiten erschöpft, welche keinerlei Beziehung auf mich haben, ist kein Verhältniss für mich möglich; Funktionen, welche ich auf ein solches Objekt richte, bleiben erfolglose Versuche zur Anknüpfung eines Verhältnisses und nichts weiter. Deshalb hängt für das religiöse Bewusstsein alles davon ab, dass das religiöse Verhältniss ein nicht bloss einseitig ideal angestrebtes, sondern ein zweiseitig reales ist, d. h. die religiöse Funktion eine doppelseitige, ebensowohl göttliche als menschliche Funktion ist".

Maar wederom, ieder gevoelt terstond, dat de redeneering hier niet sluit, dat de conclusie niet wettig uit de praemissen volgt. Alleen wanneer 's menschen betrekking tot God geene

bloote illusie, maar werkelijkheid is, is de godsdienst gevrijwaard voor het gevaar, eene bloote, zij het ook psychologisch noodwendige, illusie te zijn. Werkelijke betrekking bestaat echter alleen daar, waar twee subjecten zich wederkeerig met elkander in betrekking stellen. Dus moet — dit is, voor zoover ik zien kan, de eenige conclusie, die hieruit is af te leiden — dus moet, zal godsdienst niet bloot illusie zijn, een God bestaan, die ook van zijne zijde zich tot den mensch in betrekking stelt; anders gezegd, een God, wien de mensch niet alleen zoekt, maar die ook door den mensch zich laat vinden, tot wien de mensch niet alleen bidt, maar die ook 's menschen gebeden verhoort en op zijne daden let enz. Hoe dan V. H. van hier uit tot zijne conclusie komt? Vergis ik mij niet, dan hebben wij hier te doen met eene soortgelijke fout, als wij boven reeds opmerkten, misbruik maken van de dubbelzinnigheid van uitdrukkingen. De uitdrukking „religiöses Verhältniss" nl. omvat bij V. H. twee verschillende begrippen. Hij duidt daarmede aan, zoowel de metaphysische betrekking, waarin de mensch, onafhankelijk van zijn wil, tot God staat, als de zedelijke betrekking, waarin de religieuse mensch door zijn godsdienst zich tot God stelt. Op een enkele plaats onderscheidt hij ze uitdrukkelijk, waar hij nl. pag. 229 de ontologische eenheid van God en mensch noemt „unerlässliche Vorbedingung des wahrhaften religiösen Verhältnisses", maar er dan op wijst, dat deze niet toereikend is tot verlossing; dat deze laatste eerst wordt verkregen, wanneer de mensch nu ook teleologisch één met God wordt door de goddelijke doeleinden met bewustheid tot de zijne te maken. In den regel echter vat hij beide begrippen zonder onderscheiding samen onder de uitdrukking „religiöses Verhältniss". En daarin is, meen ik, hier de grond te vinden van de onjuistheid der redeneering. De religieuse actus wordt genoemd „das Anknüpfen des religiösen Verhältnisses". Dit geldt natuurlijk alleen van de boven in de tweede plaats genoemde, van de zedelijke betrekking. Nu wordt echter in den loop der redeneering het eerste begrip stilzwijgend mede daarin opgenomen. En daardoor, maar daardoor ook alleen kan dan uit de volkomen ware stelling, dat werkelijke betrekking slechts tot stand komt door een daad van de beide subjecten, die met elkander in betrek-

king treden, de conclusie worden afgeleid, dat van dien religieusen actus God en mensch beide als subject moet worden erkend, terwijl bij behoorlijke onderscheiding in dezen de praemissen niet verder zouden kunnen brengen dan tot de boven reeds genoemde algemeene waarheid, dat het religieus bewustzijn postuleert, dat aan de betrekking, waarin de mensch door zijn godsdienst zich tot God stelt, eene — metaphysische — betrekking Gods tot den mensch moet correspondeeren [1]).

Ik meen te hebben aangetoond, dat de redeneeringen, waarmede V. H. tracht te betoogen, dat de grondgedachte, waarvan zijne Religionsmetaphysik uitgaat, Erfahrungsthatsache" is, of ook dat zij is *conditio sine qua non* van godsdienst, ten eenenmale valsch zijn. Hieraan heb ik echter terstond toe te voegen, dat die redeneeringen ook in zijn werk eene ondergeschikte plaats innemen. Wat zij dan als zoodanig beteekenen en waarom het desondanks niet onbelangrijk is, er de aandacht op te vestigen, daarop kom ik later terug. Voorshands wensch ik slechts te constateeren, dat genoemde grondgedachte doorloopend in V. H.'s werk in een ander licht voorkomt.

In zijn *Vorwort* nl. omschrijft V. H., gelijk ik reeds opmerkte, zijn arbeid als eene poging om „den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln", en het eerste gedeelte, de Religionspsychologie, als „rein phänomenologische Analyse von dem Inhalt des religiösen Bewusstseins". Hier wordt als bouwstof der Religionsmetaphysik de inhoud van het godsdienstig bewustzijn aangewezen, en blijkt dus het feit, dat de boven omschreven theorie van het godmenschelijk karakter der religieuse funktie tot uitgangspunt van het systematisch onderzoek wordt gekozen, zijn grond en zijne rechtvaardiging eenvoudig hierin te vinden, dat die theorie deel uitmaakt van dien inhoud. En dat dit ook

1) Dit misbruik maken van de dubbelzinnigheid van woorden en uitdrukkingen komt herhaaldelijk in V. H's werk voor. Een der merkwaardigste voorbeelden is wat wij lezen op pag. 255: „Die Welt ist dasjenige, wovon jeder Einzelne erlöst werden will, zugleich aber auch die Summe der Erlösung suchenden Individuen, also dasjenige, was erlöst werden will und soll; in dieser Doppelstellung ist die Welt dasjenige was von nichts anderem als von sich selbst erlöst werden will und soll".

inderdaad de ware grond is, wordt boven allen twijfel verheven door het beroep, dat telkens in de Religionsmetaphysik op dat godsdienstig bewustzijn wordt gedaan, in uitdrukkingen als: „Das religiöse Bewusstsein besitzt im religiösen Verhältniss Gott selbst und weiss, dass es ihm besitzt"; „Das religiöse Bewusstsein erkennt die Thatsache als selbstverständlich an, dass der Mensch in aller relativen Abhängigkeit von der Welt seine absolute Abhängigkeit von Gott zu erkennen hat"; „Das religiöse Bewusstsein sagt aus, dass im religiösen Verhältniss die reale Einheit zwischen Gott und Mensch thatsächlich vollzogen sei", en dergelijke. De vraag is dan nu: Op welken grond en met welk recht wordt de inhoud van het godsdienstig bewustzijn verklaard te zijn „Erfahrungsthatsache", geschikt om te dienen tot bouwstof eener zelfstandige Religionsmetaphysik? Deze vraag brengt ons op V. H.'s theorie over den oorsprong der godsdienstige voorstellingen.

Waarin vinden volgens V. H. de godsdienstige voorstellingen hun oorsprong? Op deze vraag ontvangen wij in de eerste § „Die religiöse Funktion als Vorstellung", geenerlei antwoord. Merkwaardig genoeg in verband met het opschrift, dat immers de behandeling aankondigt — niet van de voorstellingen maar — van de funktie des voorstellens, handelt zij uitsluitend over de „bereits fertige" voorstellingen, haar inhoud, de plaats die zij innemen in het geheel van den godsdienst enz.; over hare vorming geen woord. Het eerste, wat wij daaromtrent vernemen, is eene uitspraak in de tweede § „Die religiöse Funktion als Gefühl", van dezen inhoud: Das Gefühl erscheint somit als die religiöse Grundfunktion, aus welcher einerseits die religiöse Vorstellungsthätigkeit, und andererseits die religiöse Willensthätigkeit ausstrahlt.... Hierbei läuft allerdings der psychologische Irrthum mit unter, dass das Gefühl, die begleitende zuständliche Erscheinung oder die passive Bewusstseinsresonanz der unbewussten psychischen Processe, für den erzeugenden Grund der Produkte dieser letzteren gehalten wird; indessen diese Verwechselung erscheint zunächst unwesentlich, insofern das bekannte Symptom die unbekannte tiefere Ursache für den Gedanken vertreten kann"; eene uitspraak die, dunkt mij — het zij in het voorbijgaan opgemerkt — niet kan nalaten bevreemding te wekken, daar het moeilijk is te begrij-

pen, hoe in een wetenschappelijk onderzoek als waarvoor dit werk toch wil gehouden worden, het stellen van een bloot begeleidend verschijnsel in de plaats der oorzaak eene onbeteekenende fout kan worden genoemd; maar die toch ernstig gemeend blijkt, daar ook later het mystiek religieus gevoel wordt genoemd „das eigentlich Schöpferische in der Religion wie das ästhetische Gefühl in der Kunst"; wel is waar wederom onder de restrictie: „oder wenigstens sind beide die primitivsten Bewusstseinsresonanzen, in denen das unbewusste schöpferische Vermögen in Religion und Kunst sich offenbart"; maar zonder dat die restrictie op de verdere uiteenzetting werkelijken invloed blijkt uit te oefenen.

Eerst het tweede hoofdstuk, handelende over „Das religiöse Verhältniss als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion", geeft ons in deze zaak het vereischte licht. Daar hooren wij nl. in den aanvang (pag. 66), dat de godsdienstige voorstellingen, aandoeningen en wilsakten hun specifiek godsdienstig karakter niet in zichzelve hebben [1]), maar slechts zijn „die an und für sich religiös indifferente psychologische Funktionen, in welchen die specifisch religiöse Anlage sich aktualisirt, in welchen sie sich einfach darum darstellen und ausprägen muss, weil diese drei Funktionen die psychische Thätigkeit des menschlichen Geistes erschöpfen, und andere neben ihnen, hinter ihnen und über ihnen nicht existiren und den natürlichen Gesetzen des Seelenlebens zufolge nicht existiren können". Zij „bilden also in ihrer Gesammtheit nichts weiter als das natürliche psychologische Medium, in welchem und durch welches die religiöse Anlage sich manifestirt, und nur insoweit konstituiren sie die Gesammtheit des religiösen Lebens, als die religiöse Anlage sich in ihnen manifestirt". En

1) Het hiertoe leidende betoog — ik kan niet nalaten dit in het voorbijgaan op te merken — lijdt wederom aan kolossale begripsverwarring. Zoo wordt reeds dadelijk in den aanhef als object der religieuse betrekking niet het voorgestelde object maar de voorstelling zelve genoemd (pag. 65). En dit vormt juist een der onmisbare schakels in het betoog. Want daarop wordt de stelling gebouwd, dat die voorstelling eerst hierdoor tot godsdienstige voorstelling wordt, dat de mensch tot haar in godsdienstige betrekking treedt, iets waarvan dan de toereikende oorzaak niet in de voorstelling zelve kan liggen, maar elders in den menschelijken geest moet worden gezocht. Voorts heerscht in dit geheele betoog ook weer dezelfde onklaarheid ten opzichte van het begrip „religiöses Verhältniss", die we vroeger reeds opmerkten.

deze „specifisch religiöse Anlage", die zich eenvoudig hierom in voorstellings-, gevoels- en wilsakten openbaart, omdat zij geen andere vormen voor hare openbaring vinden kan, is dan, zooals het vervolg ons leert, een „unbewusster Trieb zur Gewinnung des religiösen Verhältnisses, welcher die unbewusste Vorahnung desselben zu seinem Inhalt hat" (pag. 75), en door haar „unbewussten potentiellen Inhalt über allen ausser der Religion gegebenen Geistesgehalt hinaus- und hinübergreift" (pag. 74).

Hoe hebben wij dit te verstaan? Hebben wij hier eenvoudig een eigenaardigen vorm van wat onder ons is genoemd de postulaattheorie, de theorie, dat godsdienstig geloof hierin bestaat en godsdienstige overtuigingen hierin hun grond vinden, dat de mensch krachtens onuitroeibare en onafwijsbare behoeften zijner geestelijke natuur omtrent het bovenzinnelijke iets poneert, wat geen wetenschap hem leert en leeren kan? Oppervlakkig zou dit zoo kunnen schijnen. De omschrijving van den religieusen aanleg als een „Trieb", een drang, die den mensch boven allen buiten den godsdienst om gegeven bewustzijnsinhoud doet uitgaan, hare qualificatie elders (pag. 66) als „Sehnsucht", de voortdurende aanduiding van de met den godsdienst samenhangende wijsgeerige begrippen als „postulaten van het godsdienstig bewustzijn" geven daartoe zeker aanleiding. Daarbij is het niet te ontkennen, dat eene wending naar die zijde heen werkelijk hier en daar in V. H.'s werk voorkomt, b. v. in hetgeen wij lezen pag 130: „Das religiöse Bewusstsein fordert die Allweisheit Gottes unmittelbar, als die Bedingung, unter welcher allein es sich mit dem vollen Vertrauen den gottgewollten Zielen hingeben kann".

Toch zouden we ons, meen ik, zeer bedriegen, wanneer we, op grond van deze oppervlakkige en zelfs gedeeltelijk bloot schijnbare [1]) overeenkomst, V. H.'s zienswijze met deze theorie, zij het ook met eenige restricties, vereenzelvigden. Tusschen beide theorieën bestaat principiëel verschil. Scherp komt dit

1) Bloot schijnbaar nl., voor zoo ver zij bestaat in het gebruik van de uitdrukking „postulaat van het godsdienstig bewustzijn". Deze uitdrukking toch heeft bij V. H. doorloopend eene geheel andere beteekenis dan in die postulaattheorie, de beteekenis nl. van metaphysische stelling, af te leiden uit de geloofsovertuiging.

uit in het verschillend karakter, door beide aan het systeem van geloofswaarheden toegekend. Draagt dat systeem volgens die zoogenaamde postulaattheorie een eigenaardig, van wetenschap volstrekt verschillend geloofskarakter, volgens V. H. is het, zooals wij boven gezien hebben, in den strengsten zin des woords wetenschap, van „Erfahrungsthatsachen" uitgaande, inductieve wetenschap. Dit verschil wijst onmiddellijk en ondubbelzinnig op beslist verschil van standpunt.

Wat V. H.'s theorie wezenlijk onderscheidt van die postulaattheorie en haar tot iets geheel anders maakt dan deze, is dit, dat die „Trieb", die drang, die gezegd wordt de bron der religie te zijn, niet slechts het denken over het bovenzinnelijke in gang brengt en zoo den mensch tot godsdienstige voorstellingen doet komen, maar een onmiddellijk bezit der bovenzinnelijke waarheid insluit en daarin zelf zijn laatsten grond vindt. Met duidelijke woorden wordt dit uitgesproken in hetgeen pag. 45 over het mystiek gevoel wordt gezegd. Daar hooren wij nl.: „Das mystische Gefühl ist sich bewusst, alle religiöse Wahrheit in sich zu beschliessen und täuscht sich darin nicht; aber es hat dieselbe lediglich als eine sein Gefühl afficirende, also an sich unbewusste und nur durch die Gefühlsaffektion mittelbar (als unbewusste Ursache einer bewussten Gefühlswirkung) zur Bewusstsein kommende"; waarop dan, iets verder, volgt: „Es bietet dem religiösen Erkenntnissdrang die Handhabe, sich der religiösen Wahrheit zu bemächtigen, indem das mystische Gefühl analysirt wird und die vorstellungsmässigen Voraussetzungen desselben aufgestellt, d. h. seine unbewussten Ursachen in 's Bewusstsein erhoben werden." En hetzelfde wordt later (pag. 75), slechts in minder ondubbelzinnige termen, herhaald, waar van den „Trieb zur Gewinnung des religiösen Verhältnisses" gezegd wordt, dat deze „die unbewusste Vorahnung desselben zu seinem Inhalt hat."

In één woord, aan de verzekerdheid omtrent bepaalde bovenzinnelijke waarheden, die volgens hem de kern uitmaakt van het godsdienstig geloof, wordt door V. H. een aprioristisch karakter toegekend. De wetenschap daarvan is den religieusen mensch als zoodanig vóór en onafhankelijk van alle wijsgeerig nadenken, eigen, en openbaart zich, alvorens zij nog tot het bewustzijn gekomen is, door de gevoelsaandoening, die zij wekt.

Het denken heeft er niets aan toe te voegen, maar eenvoudig helder tot het bewustzijn te brengen, wat onbewust reeds aanwezig is; te zorgen, dat „dasjenige was der naïv-Fromme und der Mystiker in seinem religiösen Bewusstsein als fundamentale Thatsache besitzt" nu ook als zoodanig in zijn volle beteekenis en omvang wordt erkend (pag. 74). Dit is de leidende gedachte van V. H.'s werk. Daarop rust zijne beschouwing over het mystiek gevoel. En daaruit, maar daaruit ook alleen laat het zich verklaren, hoe hij zich tot doel kan stellen „den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln," en in „rein phänomenologische Analyse des religiösen Bewusstseins" een vaste empirische basis kan meenen te vinden, waarop het gebouw der Religionsmetaphysik als zelfstandige wetenschap kan worden opgetrokken.

Over de vraag naar de waarde en het recht dezer theorie kan ik, naar ik meen, kort zijn. De bezwaren tegen haar komen mij voor, zoo afdoende en tegelijk zoo in het oog vallend te zijn, dat het voldoende is, ze met een enkel woord eenvoudig aan te stippen.

Allereerst deze vraag: Hoe is wat hier over het wezen en de beteekenis der mystiek gezegd wordt, te rijmen met wat in de eerste § over de beteekenis der voorstelling in het geheel van den godsdienst is gezegd? Godsdienst is in den aanvang dier § bepaald als „Beziehung des Menschen auf Gott," „Verhältniss des Menschen zu Gott." Daarop volgt dan (pag. 5): „Ist nun die religiöse Funktion als ein Verhältniss des Menschen zu Gott bestimmt, so muss Gott als religiöses Objekt im Bewusstsein des Menschen gegeben oder gesetzt sein. Es mögen immerhin dem ersten specifisch religiösen Phänomen unbewusste psychische Funktionen vorhergegangen sein, welche es erst ermöglichen, so müssen wir doch daran festhalten, dass die Religion als solche erst mit bewussten religiösen Phänomenen beginnen kann; eine bewusste Beziehung des menschlichen Subjekts auf ein göttliches Objekt setzt aber allemal die irgendwie geartete Vorstellung des letzteren als unerlässliche Bedingung der Möglichkeit ihres Zustandekommens voraus. Mit anderen Worten: keine Religion ohne Gottesvorstellung;

die Gottesvorstellung ist der bewusste Ausgangspunkt aller religiösen Funktion." En geheel in overeenstemming daarmede wordt later (pag. 32) bij de bespreking van Schleiermachers gevoelstheorie nog gezegd: „Wie wahr es auch sein mag, dass das religiöse Gefühl den innersten Kern des religiösen Lebens bilde, so ist doch ein wahrhaft religiöses Gefühl nur dasjenige welches durch religiöse Vorstellungen von objektivem (wenn auch nur relativem) Wahrheitswerth angeregt wird." Deze uitspraken laten aan duidelijkheid niets te wenschen over. Maar hoe nu daarmede overeen te brengen, dat dan vervolgens het mystiek gevoel beschreven wordt als de eerste bewuste openbaring van den godsdienst, „die primitivste Bewusstseinsresonanz" op godsdienstig gebied, en daarvan uitdrukkelijk wordt gezegd, dat de godsdienstige waarheid daarbij slechts als onbewuste oorzaak werkt en deze eerst later, juist door ontleding van dat gevoel, tot het bewustzijn komt? Voorts ook, geldt niet van de uitspraak, dat dit mystiek gevoel de gansche godsdienstige waarheid in zich bevat, volkomen hetzelfde wat eenige pagina's vroeger (pag. 31) tegen Schleiermacher is ingebracht, waar deze, na vroeger naast het gevoel als religieuse funktie nog „die Anschauung" te hebben gesteld, in zijne latere periode alleen het gevoel als zoodanig noemt en „die Anschauung" stilzwijgend opneemt in het gevoel: dat nl. „durch solche Zusammenfassung verschiedener Funktionen unter den Namen von einer derselben natürlich das Problem ihrer Wechselbeziehungen nicht gelöst, sondern in unwissenschaftlicher Weise verschleiert wird?

Wat verder de beschouwing over het mystiek gevoel op zich zelve betreft, hoe hieraan een redelijken zin te hechten? „Das mystische Gefühl," wordt gezegd, „ist sich bewusst, alle religiöse Wahrheit in sich zu beschliessen und täuscht sich darin nicht; aber es hat dieselbe lediglich als eine sein Gefühl afficirende, also an sich unbewusste und nur durch die Gefühlsaffektion mittelbar (d. h. als unbewusste Ursache einer bewussten Gefühlswirkung) zur Bewusstsein kommende." Maar hoe kan de mensch — om nu de zonderlinge personifiëering van het gevoel, waarbij hieraan zelf wederom gevoel en bewustzijn wordt toegekend, stilzwijgend te laten rusten — hoe kan de mensch gezegd worden, zich bewust te zijn van het bezit

der godsdienstige waarheid, en tegelijkertijd, die waarheid slechts onbewust te bezitten? Hoe kan verder eenige waarheid, zonder, zij het ook slechts in den vorm van eene inadaequate voorstelling, in de bewustheid te zijn opgenomen, gezegd worden bezit des geestes te zijn? Eindelijk hoe kan iets, dat niet is bewuste voorstelling en ook niet zinnelijke prikkel, ooit oorzaak zijn van gevoelsaandoeningen? Moet dan niet dit als vaststaande worden aangenomen, dat iedere gevoelsaandoening hare bepaalde bijzondere oorzaak moet hebben; welke oorzaak dan moet zijn van tweeën een: òf een van buiten af door indrukken op en wijzigingen in het zinnelijk organisme werkende invloed, of eene in de bewustheid aanwezige voorstelling? Of is nog een andere kring van oorzaken denkbaar, dan die van het objectief bestaande, de zoogenaamde buitenwereld, waarmede de geest in en door het zinnelijk organisme in betrekking staat, en die van het subjectief bestaande, d. i. als voorstelling in en voor de bewustheid aanwezige?

Of moet de bedoeling misschien hierin worden gezocht, dat de eigenaardige gevoelsaandoeningen, bij den mysticus door indrukken, onverschillig van welken aard gewekt, het bestaan openbaren van een eigenaardig godsdienstig besef, in dier voege, dat dit besef de bepalende grond van het zóó-zijn dier aandoeningen is, maar ook eerst in en door die aandoeningen zijn bestaan openbaart en in zijn wezenlijken inhoud zich doet kennen? Maar, daargelaten nu, dat dit niet wordt gezegd, dat integendeel uitdrukkelijk van eene het gevoel „afficirende" oorzaak wordt gesproken, ik zie niet in, dat bij deze opvatting de gedachte iets aannemelijker wordt. De godsdienstige waarheid toch is — de auteur zelf heeft het dadelijk in den aanhef van zijn boek ons herinnerd — niet eene wetenschap omtrent het wezen van den geest op zich zelf, zij heeft betrekking op een, hoe dan ook gedacht, object; „eine rein zuständliche Empfindung als solche könnte niemals religiösen Charakter beanspruchen". Is dan niet een onbewust besef dier waarheid als bepalende grond der aandoening juist even onbegrijpelijk en onaannemelijk als eene onbewuste voorstelling als oorzaak daarvan? Blijft niet in één woord het, immers onoverkomelijke, bezwaar, dat eene gedachte, een besef, of hoe men het noemen wil, die niet in het bewustzijn is opgenomen, die dus

voor den geest niet werkelijk bestaat, als factor bij de wording der gevoelsaandoening wordt voorgesteld?

Of wordt de moeilijkheid weggenomen door hetgeen later over den diepsten grond der godsdienstige voorstellingen wordt gezegd? Maar is dit op zich zelf iets redelijker en aannemelijker? Als zoodanig wordt ons genoemd eene „specifisch religiöse Anlage," nader omschreven als een „Trieb", die eene „unbewusste Vorahnung" der religieuse betrekking tot inhoud, tot „unbewussten potentiellen" inhoud heeft. Wederom, hoe aan deze uitdrukkingen een zin te hechten? Al dadelijk, wat te verstaan onder een potentiëelen inhoud? Is dan het potentiëele iets bestaands? Is het niet juist het niet bestaande maar bloot onder bepaalde voorwaarden mogelijke? Hoe dan hierin de bron te zoeken der godsdienstige overtuigingen? Wat is voorts op wetenschappelijk gebied te beginnen met „Ahnungen," en zelfs „Vorahnungen"? Hoe in het geheel de gedachte van een specifiek godsdienstigen aanleg als grond der godsdienstige voorstellingen te vereenigen men het beginsel van de eenheid van den geest, waarvan toch alle rationeele psychologische verklaring moet uitgaan? Mij dunkt, na overweging van dit een en ander heb ik geen tegenspraak te duchten, wanneer ik beweer, dat V. H. ons in zake den psychologischen oorsprong der godsdienstige voorstellingen eenvoudig voor eene opeenstapeling van voor eene rationeele psychologie ten eenenmale onbruikbare begrippen, ten deele zelfs volstrekt zinledige klanken stelt.

Wat voorts de hoofdgedachte dezer theorie aangaat, mag opzettelijke bestrijding daarvan met het oog op de feiten niet eigenlijk volkomen overbodig worden genoemd? De inhoud van het godsdienstig bewustzijn, d. w. z. de in het godsdienstig geloof opgenomen overtuiging omtrent het bovenzinnelijke wezen en verband der dingen zal, althans wat haar kern aangaat, een aprioristisch karakter dragen, tot stand gekomen zijn onafhankelijk van het wijsgeerig denken. Maar leert dan niet de godsdienstwetenschap onmiddellijk en onmiskenbaar, dat de denkbeelden over God, over de betrekking, waarin de mensch en de wereld in het algemeen tot God staat enz., niet slechts overeenstemmen met, maar ook van den aanvang af in geheel haar omvang gevormd zijn in samenhang met en op den grond-

slag van 's menschen metaphysische overtuigingen, buiten den godsdienst om tot stand gekomen? Ronduit moet ik erkennen, dat het mij hoogst moeilijk voorkomt, eene theorie, die den oorspronkelijken en voortdurenden samenhang van godsdienstige en algemeen wijsgeerige overtuigingen ontkent, te bestrijden, eenvoudig omdat ik niet begrijp, op welke gronden zij bij mogelijkheid rusten kan. Dat het godsdienstig denken altijd en in allen deele de stof zijner voorstellingen, om het zoo uit te drukken, ontleent aan het wijsgeerig denken — waarbij het immers niets ter zake doet, dat dit laatste bij de minder intellectueel ontwikkelde volken en de minder ontwikkelde individuen in het algemeen niet is een stap voor stap langs streng logischen weg, maar een sprongsgewijs voortschrijdend, eenvoudig naar meer of minder verwijderde analogieën besluitend denken, m. a. w. niet is streng systematisch redeneeren, maar wat wij noemen fantasie —; dat b.v. de primitieve godsvoorstellingen afstammen uit het animisme, de metaphysica van den natuurmensch, en later de redelijker godsvoorstelling, die deze vervangt, wederom door het zich ontwikkelend wijsgeerig denken wordt aan de hand gedaan, dat in één woord de geloofsinhoud eenvoudig is een stuk metaphysica, waarin de van het gemoed uitgaande waardeeringsoordeelen op eigenaardige wijze zijn verwerkt: dit alles komt mij voor, eene zaak te zijn, waaraan eenvoudig niet te twijfelen valt.

Mocht iemand overigens bewijs verlangen van de onjuistheid van V. H.'s theorie, dan levert hij zelf dit, naar ik meen, zoo duidelijk en afdoende mogelijk. Tot de fundamenteele uitspraken van het godsdienstig bewustzijn toch behoort bij hem in de eerste plaats de erkenning van de eenheid van geloof en genade, anders gezegd, van de funktioneele eenheid van God en mensch. De ontwikkeling dezer gedachte maakt den hoofdinhoud uit der Religionspsychologie, en zij vormt dan telkens het uitgangspunt der redeneering in de Religionsmetaphysiek, den hoeksteen als het ware van het gebouw dezer wetenschap. „Das religiöse Bewusstsein", zoo b.v. luidt het pag. 158, „sagt aus, dass im religiösen Verhältniss die reale Einheit zwischen Gott und Mensch thatsächlich vollzogen sei, dass nämlich das aktuelle religiöse Verhältniss eine ganz und gar göttliche und zugleich ganz und gar menschliche

Funktion sei, welches als beides in Einem seiend gewusst wird. Anstatt dieses Fundamentalphänomen zum Ausgangspunkt zu nehmen und zu fragen, welcher Art die metaphysischen Voraussetzungen sein müssen, unter welchen diese psychologische Thatsache als möglich und widerspruchslos denkbar erscheint, geht der Theismus von dem dogmatischen Vorurtheil aus" enz. Welnu, wie zal, zou ik durven vragen, in ernst beweren, dat deze gedachte onafhankelijk van het wijsgeerig denken zich ontwikkeld heeft? Valt het niet terstond in het oog, dat zij allerminst is een algemeen, den godsdienstigen mensch als zoodanig eigen besef, maar zeer bepaald afstamt uit de metaphysica en behoort tot een eigenaardigen kring van metaphysische begrippen?

Is niet de zaak eenvoudig deze? Aanvankelijk door de fantasie, later, althans bij de intellectueel ontwikkelden, door het eigenlijk gezegde wijsgeerig denken, zijn den mensch zekere bovenzinnelijke machten gegeven, waarin hij den laatsten grond en de eerste oorzaak der verschijnselen meent te vinden; waarbij hij dan die machten aanschouwt in het licht zijner waardeering, en ze eerst bloot als zinnelijke, maar allengs, wanneer in hem een zedelijk besef zich ontwikkelt, als zedelijke machten erkent. Aan deze machten gevoelt hij aan den eenen kant zich gebonden, aan den anderen kant meent hij, door met haar zich in betrekking te stellen, bij haar hulp en steun te kunnen en zullen vinden in den strijd des levens. Daarmede ontstaat de godsdienst. Deze ontwikkelt zich alzoo op den bodem van eene bepaalde wijsgeerige wereldbeschouwing en ontleent daaraan een zeker schema van begrippen, waardoor van de ééne zijde het wezen van den godsdienst wordt bepaald. Naar dat schema richten en voegen zich de in iederen godsdienst terugkeerende, het algemeene begrip van godsdienst constitueerende hoofdgedachten. Zoo kent b.v. iedere godsdienst een zekere betrekking van den mensch tot God, eene werking Gods op of in den mensch, een zeker in en door den godsdienst te bereiken doel; maar de denkbeelden daaromtrent zijn zeer verschillend bij verschil van metaphysica; zijn b.v. geheel andere bij het polytheïsme dan bij het monotheïsme, bij den Semiet dan bij den Indo-germaan enz. Al worden zij met dezelfde termen aangeduid, al wordt b.v. overal gesproken van onafhankelijk-

heid, genade, verlossing enz., die termen duiden dan eenvoudig verschillende gedachten aan, verschillend, naarmate en omdat de metaphysica eene andere is. Dit zijn, meen ik, eenvoudige en onbetwistbare waarheden. Wat ten opzichte van het wezen en den oorsprong van den godsdienst voor ons nog onzeker en twijfelachtig moge zijn, dat de godsdienst naar zijne ééne zijde wortelt in de metaphysica, dat de geloofsinhoud, wat zijne bovenzinnelijke elementen betreft, eenvoudig daaraan is ontleend, dat is, ik herhaal het, m. i. boven allen twijfel verheven.

Maar is dit waar, dan is daarmede ook V. H.'s werk, uit een formeel oogpunt beschouwd, veroordeeld. Want geheel de aanleg en het plan van dat werk rust op miskenning dezer waarheden. „Rein aus dem religiösen Bewusstsein", door „rein phänomenologische Analyse" van dat bewustzijn wil hij de godsdienstige wereldbeschouwing ontwikkelen en daarmede eenvoudig „dasjenige was der naïv-Fromme und der Mystiker in seinem religiösen Bewusstsein als fundamentale Thatsache besitzt" klaar tot het bewustzijn brengen; wat hij in werkelijkheid doet, is niets anders dan den godsdienst beschrijven, die zich bij hem op den grondslag zijner eigenaardige wijsgeerige overtuiging heeft ontwikkeld; een godsdienst, die met andere, b.v. met het Christendom in zijn meest verbreiden vorm, wel het gebruik der termen genade en verlossing enz. gemeen heeft, maar daaronder iets principiëel anders verstaat, dan in dat Christendom door alle tijden heen er onder verstaan is, en die in dit opzicht met de mystiek alleen overeenstemt, in zoo verre — en dan omdat — hij met deze op denzelfden wijsgeerigen grondslag, op den bodem van het pantheïsme staat. Het aldus ontwikkelde systeem van geloofsovertuigingen stelt hij, als van „Erfahrungsthatsachen" uitgaande, inductieve wetenschap, zelfstandig naast de theoretische metaphysica, in dier voege, dat beide door hunne onderlinge overeenstemming elkander zullen steunen en bevestigen; in werkelijkheid zijn de gegevens, waarvan hij bij zijne systematische ontwikkeling uitgaat, zelf wederom produkt van wijsgeerig denken; en daarin, dat zij dit zijn, ligt het geheele geheim hunner treffende overeenstemming met de theoretische metaphysica. In één woord, wat V. H. doet, is

eenvoudig, uit zijn godsdienstig bewustzijn die metaphysica te voorschijn brengen, die hij zelf er eerst heeft ingebracht; waarbij het dan natuurlijk geene verwondering kan baren, dat de te voorschijn gebrachte metaphysica met het geheel zijner wijsgeerige overtuigingen volmaakt overeenstemt, aan de eischen van zijn wijsgeerig denken volkomen voldoet, en ook de eenige is, die daaraan in alle opzichten voldoet.

In een wetenschappelijken arbeid allerlei tegenstrijdige uitspraken opsporen, en zoo den schrijver telkens met zich zelf in tegenspraak brengen en hem als het ware zich zelf laten weerleggen, dit komt mij altijd voor, eene slechte, weinig afdoende wijze van kritiek te zijn. Want in den regel zal, waar men althans te doen heeft met een auteur, die behoorlijk logisch denken kan — en zoo dit niet het geval is, is zijn werk de moeite des beoordeelens niet waard — die vermeende tegenspraak eenvoudig hieruit voortvloeien, dat men den wezenlijken zin der uitspraken van den auteur niet heeft gevat, doordat men zich niet genoeg moeite heeft gegeven in zijn gedachtengang door te dringen. Toch heb ik niet kunnen vermijden, bij de bespreking van V. H.'s arbeid herhaaldelijk te wijzen op innerlijke tegenspraak. Hoeveel moeite ik daartoe ook heb aangewend, het is mij niet gelukt, de tegenstrijdigheden, die ik bij de eerste lezing in zijn werk meende op te merken, bevredigend op te lossen. Ik kan niet anders zien, dan dat die beschouwingen geen innerlijk samenhangend geheel vormen.

Maar dan wordt het de vraag: Hoe dit verschijnsel te verklaren? En die vraag dringt zich te sterker op, omdat wij hier te doen hebben met een auteur, die zich den roem heeft verworven van aan niet alledaagsche denkkracht een zeldzaam meesterschap over den vorm te paren; een roem, die ook in dit werk wederom blijkt ten volle verdiend te zijn. Ook in dit werk blijkt verdiend te zijn, zeg ik. Misschien heeft het den lezer bevreemd, dat ik, na eerst gezegd te hebben, dat in V. H.'s werk doorstraalt zoowel diepte en kracht van denken als scherpzinnigheid van redeneering, nu verder eigenlijk niets anders gedaan heb dan wijzen op onjuiste redeneeringen, tegenstrijdige voorstellingen en uitspraken, miskenning van de meest

in het oog loopende feiten enz. Toch was die eerste uitspraak wel degelijk ernstig gemeend, en blijf ik haar, ook na de gemaakte bedenkingen, handhaven. Alleen, zij geldt slechts een deel van V. H.'s arbeid, nl. het door hem ontwikkelde systeem. Tusschen de beide deelen van dien arbeid, de Religionspsychologie en de Religionsmetaphysik, bestaat, naar het mij voorkomt, een merkwaardig verschil. In de Religionsmetaphysik moge men met den auteur in zijne beschouwingen niet kunnen medegaan, bijwijlen zelfs een glimlach nauwelijks kunnen onderdrukken bij de kalme verzekerdheid, waarmede hij spreekt over absoluten wereldgrond en absoluut wereldddoel, als iemand, die „er alles van weet'', men behoeft nergens in twijfel te staan, wat hij eigenlijk bedoelt en door welke redeneering hij tot deze of die uitspraak komt, noch ook kan men aan die redeneering den lof van scherpzinnigheid ontzeggen. Het kost betrekkelijk geene moeite zijn gedachtengang na te gaan; en die gedachtengang blijkt dan telkens uit logisch oogpunt onberispelijk te zijn. Geheel anders is het in de Religionspsychologie; zoo helder en correct als gene is, zoo onklaar en verward is deze. Dit is, dunkt mij, een opmerkenswaardig verschijnsel. En ik kan niet eindigen, zonder eene poging te doen, om althans iets tot verklaring daarvan in het midden te brengen.

Dat V. H.'s Religionsphilosophie wortelt in die van Hegel, behoeft geen betoog. De groote gedachten, die Hegels opvatting kenmerken en beheerschen, vinden wij nagenoeg zonder uitzondering bij hem terug. Evenals zijne opvatting van de godsdienstgeschiedenis als een trapsgewijze zich verwezenlijken van den waren godsdienst, niet slechts in beginsel maar vaak ook in de bijzonderheden, overeenstemt met Hegels opvatting, zoo vertoont ook zijn systeem zoowel formeel als materiëel eene treffende overeenkomst met dat van dezen wijsgeer; formeel, wat betreft zijne beschouwing over de verhouding, waarin het speculatieve denken staat en behoort te staan tot het gevoel in den godsdienst; materiëel, wat èn zijn godsbegrip èn zijn begrip van godsdienst betreft.

Evenwel, sedert Hegel voor de eerste maal in 1821, voor de vierde en laatste maal in 1831, de Religionsphilosophie in

zijne voorlezingen behandelde, is er veel veranderd. Twee punten zijn daarbij hier van groot belang. In de eerste plaats algemeen is het recht erkend van den eisch[1], dat ook de wijsbegeerte niet, deductief, van een *a priori* vastgesteld begrip, maar, inductief, van het empirisch gegevene zal uitgaan. In de tweede plaats, onder den invloed vooral van Schleiermacher, heeft zich eene betere beschouwing van den godsdienst baan gebroken; is, met verwerping van wat men zou kunnen noemen het absoluut intellectualisme van Hegel, waarbij de godsdienst wezenlijk slechts wordt een bijzonder, ondergeschikt, soort van philosophie, erkend, dat godsdienst eene zaak is in de eerste plaats des gemoeds, in praktische behoeften zijn oorsprong vindende, en als zoodanig principiëel onderscheiden van philosophie.

Dit een en ander is niet zonder invloed gebleven op V. H.'s arbeid. Dat godsdienst zijn diepsten grond vindt in verlossingsbehoefte, dat alle godsdienst wezenlijk is streven naar verlossing, dat deze alzoo op geheel andere grondslagen rust en van andere gegevens uitgaat dan de theoretische wijsbegeerte, dit wordt door hem met nadruk uitgesproken en op den voorgrond gesteld. Desgelijks, terwijl Hegel uitgaat van „die Religion als reiner Begriff," van de objectieve idee van godsdienst, erkent V. H., dat het uitgangspunt moet worden gezocht in de empirisch gegeven verschijnselen van godsdienst, in het subjectief godsdienstig bewustzijn.

Daarbij is en blijft hij echter beslist volgeling van Hegel, bepaaldelijk wat zijne opvatting van godsdienst betreft. Ook bij hem, als bij Hegel, is godsdienst in de eerste plaats een weten omtrent God en de goddelijke dingen; wat als „der gesammte wesentliche Inhalt der Religion" uit het godsdienstig bewustzijn te voorschijn wordt gebracht, dat is ten slotte weer eene metaphysica en niets dan dat. Nader bepaald is het de wetenschap van de eenheid van den eindigen met den absoluten geest; de erkenning dier eenheid is de kern van den godsdienst.

V. H.'s arbeid is in één woord te omschrijven als eene poging om, zonder Hegels standpunt te verlaten, aan de tegen diens werk ingebrachte bezwaren te gemoet te komen, Hegels Religionsphilosophie, met behoud van deszelfs grondgedachten, met het oog op die bezwaren aan te vullen. Dit geschiedt

dan, door vooreerst aan de Religionsphilosophie als systematische ontwikkeling van den inhoud van het godsdienstig bewustzijn een eigenaardig karakter en eene afzonderlijke plaats naast de theoretische metaphysica toe te kennen; voorts, door de toevoeging van een nieuw deel, de Religionspsychologie, waarin door ontleding van het godsdienstig bewustzijn een empirisch-psychologische grondslag wordt gelegd voor het op te trekken systeem.

Nu is echter de vraag: Kan dit streven een afgerond, innerlijk samenhangend geheel opleveren? Ik geloof het niet. Al dadelijk toch is het eene onverdedigbare halfheid, Hegels opvatting van godsdienst als een weten omtrent God en de betrekking Gods tot den mensch te behouden, en zijne voorstelling van de verhouding tusschen godsdienst en philosophie te laten varen. Die twee toch zijn onafscheidelijk; de laatste vloeit onmiddellijk uit de eerste voort en maakt daarmede één geheel uit. Erkent men, op het laatstgenoemde punt met Hegel te moeten breken, dan moet men ook de geheel andere opvatting van godsdienst, waarop de bestrijding van Hegel rust, consequent en in allen deele aanvaarden, en niet weer den wezenlijken inhoud van den godsdienst gaan zoeken in een metaphysisch systeem. Deze halfheid wreekt zich dan ook bij de uitwerking hierin, dat V. H. ten slotte aan de Religionsmetaphysik geene vaste plaats weet aan te wijzen; gelijk hieruit blijkt, dat hij, op de eene plaats (pag. 113 vlg.) haar volkomen gecoördineerd en met gelijk recht naast de theoretische metaphysica plaatsende, elders (*Vorwort*, pag. VI) haar aan deze volstrekt ondergeschikt verklaart.

En evenzeer is het halfheid, Hegels opvatting van Religionsphilosophie, gelijk V. H. doet, in haar geheel te behouden, maar daaraan eenvoudig, om het zoo uit te drukken, een anderen grondslag onder te schuiven. Daartoe toch vormt deze te zeer een onafscheidelijk samenhangend geheel met den grondslag, waarop zij rust. Hegel komt, volgens de grondgedachte van geheel zijne philosophie, dat nl. denken en zijn, de subjectieve en de objectieve logica, elkander dekken, door het reine denken tot objectieve wetenschap omtrent het absolute. Maar kan nu, waar men die grondstelling en de daarop berustende methode laat varen, het andere eenvoudig onveranderd behouden blij-

ven? Moet niet, waar erkend wordt, dat het uitgangspunt voor onze godsleer moet gezocht worden, niet in de objectieve rede maar in de ervaringen van het godsdienstig gemoed omtrent genade, verlossing enz., die uit den aard der zaak volstrekt subjectief zijn, ook onmiddellijk de erkenning volgen, dat die aldus verkregen godsleer dan ook iets geheel anders wordt?

V. H. kan dan ook het een met het ander slechts in overeenstemming brengen, door bloot in schijn de empirisch-psychologische methode toe te passen. Bloot in schijn, zeg ik. Want om werkelijk van het empirisch gegevene uit te gaan, zou het punt van uitgang moeten zijn het feit van het bestaan van een zeker godsdienstig bewustzijn. Niet dit feit echter, maar de — metaphysische — inhoud van dat bewustzijn is het uitgangspunt. Daarin ligt de onderstelling opgesloten, dat die inhoud waarheid is; maar met die onderstelling bevinden wij ons allerminst op empirisch terrein. Wat V. H. eigenlijk doet, is, naar wij boven zagen, eenvoudig de grondgedachte van zijn metaphysisch systeem, het begrip van de eenheid van den eindigen met den absoluten geest, de gedachte, dat godsdienst is een denken van den absoluten in den eindigen geest, in een verondersteld primitief godsdienstig bewustzijn inschuiven, om haar dan als uitspraak van dat bewustzijn tot uitgangspunt te nemen. Maar daarmede behouden we wezenlijk het oude apriorisme, in een empirisch-psychologisch kleed.

En daarin vindt nu, naar ik meen, het gewrongene en valsche der voorstellingen en redeneeringen in de Religionspsychologie zijn grond en zijne verklaring. Die in het eerste gedeelte dezer kritiek besproken redeneeringen, waarmede V. H. de erkenning van het godmenschelijk karakter der religieuse funktie onmiddellijk poogt af te leiden uit het waargenomen karakter der godsdienstig-zedelijke gezindheid, of ook tracht te betoogen, dat zij is *conditio sine qua non* van godsdienst; zijne voorstelling omtrent den oorsprong der godsdienstige overtuigingen en de daarmede samenhangende beschouwing van het mystiek gevoel: dit alles zijn eenvoudig pogingen om voor de grondgedachte der Religionsmetaphysik, en daarmede voor deze in haar geheel, eene empirische basis te vinden. Maar dan is het geen wonder, dat die redeneeringen gewrongen, die voorstelling en beschouwing èn uit een psychologisch oogpunt èn

in hare verhouding tot de feiten beschouwd, ten eenenmale onhoudbaar zijn. V. H. moet hier volgens het plan, dat hij zich gesteld heeft, een onbereikbaar doel bereiken, moet uit ervaring afleiden, wat nu eenmaal uit ervaring niet kan worden afgeleid; dit kan natuurlijk alleen geschieden op kosten van logica en waarheid.

En zoo kan het dan ook niet verwonderen, dat het verband van de deelen der Religionspsychologie onderling, en van deze met de Religionsmetaphysik zeer veel te wenschen overlaat. In het eerste gedeelte der Religionspsychologie ontvangen we eene beschouwing over den godsdienst als een geheel van menschelijke voorstellingen, aandoeningen en wilsuitingen, maar van dat alles is in het vervolg eigenlijk volstrekt geen sprake meer. In den grond der zaak bestaat het verband grootendeels enkel in het gebruik van eenzelfde woord. In het eerste gedeelte der Religionspsychologie b. v. is de godsdienst gedefiniëerd als „Verhältniss des Menschen zu Gott"; het tweede gedeelte beschrijft dan den aard, en de Religionsmetaphysik handelt over de metaphysische voorwaarden dier godsdienstige betrekking. Schijnbaar zeer logisch. Maar reeds merkte ik op, dat de uitdrukking „religiöses Verhältniss" bij V. H. twee begrippen omvat, dat van de zedelijke betrekking, waarin de godsdienstige mensch door den religieusen actus tot God treedt, en dat van de metaphysische betrekking, waarin de mensch, onafhankelijk van eenige daad of gezindheid zijnerzijds, tot God staat. Nu heeft zij in het eerste gedeelte der Religionspsychologie doorloopend de eerste beteekenis; hier is dan ook telkens sprake van „das Anknüpfen des religiösen Verhältnisses". Maar terstond in het begin van het tweede gedeelte wordt daarnaast de tweede beteekenis opgenomen, wat dan juist, zooals ik vroeger aantoonde, de brug vormt om van „die religiöse Funktion als einseitig menschliche" tot „das religiöse Verhältniss als doppelseitige, menschliche und göttliche Funktion" te komen. En is dit eenmaal geschied, dan valt de eerste beteekenis weg en wordt de godsdienstige betrekking constant de betrekking, waarin de mensch, de eindige geest, tot het Absolute staat. Niet anders is het ook met de verlossing. Alle godsdienst heeft zijn oorsprong in verlossingsbehoefte. Maar wat wordt nu daaronder verstaan? Afgaande

op hetgeen wij in *Das religiöse Bewusstsein enz.* pag. 25 vlgg. hooren, hebben wij bij verlossingsbehoefte te denken aan het gevoel van onlust, gewekt door de belemmeringen, die de hem omringende buitenwereld aan 's menschen willen en streven in den weg legt; gelijk dan ook, alleen wanneer we hieraan denken, bovengenoemde stelling kan worden geacht waarheid te bevatten. Maar wanneer nu hier in de § over „Erlösungsgnade und Gemüthsglaube" de verlossing beschreven wordt, dan is zij reeds terstond iets geheel anders dan het weggenomen worden van zoodanig gevoel van onlust, dat immers geheel en al door subjectieve voorwaarden wordt bepaald; dan is zij de objectief-ware verlossing, het komen tot de ware, ethische levensopvatting. En nadat dan hiervan is betoogd, dat dit slechts kan geschieden door de inwerking eener hoogere macht, en dus de verlossing eene genadewerking is, volgt geheel onvoorbereid deze uitspraak: „Die Erlösung besteht darin, dass der Mensch im Bewusstwerden seiner centralen, einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über die peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit gewinnt, das er im Kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht". Hier wordt dus eensklaps weer een geheel nieuw begrip opgenomen. En hiermede is dan in het begrip van verlossing dat metaphysische element gebracht, waardoor het eerst geschikt wordt voor bouwstof voor eene Religionsmetaphysik. In het eerste deel daarvan, de theologie, bij het onderzoek, hoedanig het wezen Gods en zijne verhouding tot de wereld en tot den mensch moet zijn, zal verlossing mogelijk zijn, wordt dan ook onder verlossing bepaald verstaan het opgeheven worden van het gevoel van relatieve afhankelijkheid van de wereld door het besef van absolute afhankelijkheid van God; terwijl het eerstgenoemde begrip, dat van opheffing van gevoel van onlust, in de geheele Religionsmetaphysik niet meer voorkomt. Deze twee voorbeelden, die overigens nog te vermeerderen zouden zijn, zijn, meen ik, voldoende om te doen uitkomen, hoe weinig verband be-

staat tusschen de verschillende deelen van V. H.'s werk, hoe het onderwerp eigenlijk slechts in naam hetzelfde blijft.

Maar dit kan, zooals ik zeide, geene verwondering wekken. De gedachte toch, waarop de Religionspsychologie berust, past niet in den gedachtenkring, waarin zij wordt opgenomen. Scherp valt dit in het oog, wanneer wij dit werk beschouwen in verband met *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung*, waarmede het volgens den auteur zelf een geheel moet uitmaken. In dat werk neemt V. H. van Hegel de gedachte over, dat de godsdienstige ontwikkeling een objectief ontwikkelingsproces in het Absolute, het allengs tot zelfbewustzijn ontwaken van het absolute wezen is. „Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts als der Process des allmähligen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht" (ald. pag. 625). Het verschil tusschen hem en Hegel is alleen dit, dat bij hem niet, gelijk bij Hegel, de absolute godsdienst, „der realisirte Begriff", samenvalt met het Christendom, maar een ontwikkelingsgang nog daarboven uit wordt aangenomen, van „die Religion des Sohnes" tot „die Religion des Geistes", in welke laatste dan het ontwikkelingsproces „principiell vollendet ist". Maar nu is het, dunkt mij, duidelijk, dat in dezen gedachtengang het zoeken van een empirisch-psychologisch uitgangspunt voor de systematische beschrijving van den waren godsdienst volstrekt misplaatst is. Is de godsdienstige ontwikkeling der menschheid een aaneengeschakeld, regelmatig verloopend, door een innerlijk principe beheerscht proces, gelijk V. H. ons zegt, welken zin heeft het dan, bij de beschrijving van het einddoel van dat proces het uitgangspunt te kiezen in een den mensch als zoodanig eigen godsdienstig bewustzijn, en uit de uitspraken van dat bewustzijn rechtstreeks de godsdienstige waarheid te willen afleiden? Is dan niet de eenig mogelijke weg deze, dat de lijnen der godsdienstige ontwikkeling worden doorgetrokken, gelijk V. H. dit reeds doet aan het slot van *Das religiöse Bewusstsein enz.*? Moest m. a. w. op zijn standpunt niet het tweede gedeelte van dit laatste werk, dat de ontwikkeling van het systeem bevat, onmiddellijk aansluiten aan de laatste bladzijden van zoo even genoemd werk, en is niet de Religionspsychologie te beschouwen als een den samenhang verbrekend tusschenvoegsel?

Maar dat aldus de samenhang verbroken wordt, is toch niet de eenige, zelfs niet de grootste fout. De gedachte, die aan de Religionspsychologie ten grondslag ligt, bederft ten slotte, in zoo verre zij invloed uitoefent, V. H.'s werk. Vergelijken we dit werk met dat van Hegel, dan is hier, meen ik — de bijzonderheden natuurlijk buiten rekening gelaten — niet vooruitgang, maar beslist achteruitgang te constateeren. Sterk komt dit, dunkt mij, uit, wanneer wij beider leer over het godsdienstig gevoel en de verhouding, waarin dit staat tot het denken, naast elkander stellen. Daarin is zeker overeenkomst, maar toch nog grooter verschil. Ook bij Hegel is gevoel de meest primitieve vorm van godsdienstige overtuiging. Maar dit is bij hem dan een zeker algemeen besef, waarbij geene bewustheid bestaat van den grond, waarop het rust. En uitdrukkelijk spreekt hij daarbij uit, dat de inhoud door het denken gegeven wordt. „Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden" (*S. W.* XI, pag. 75); „das Gefühl ist Form für diesen Inhalt" (ald.): desgelijks later: „Der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefasst ebenso wie erzeugt wird, ist das Denken" (pag. 78). Vergelijken wij dit met de door V. H. gegeven beschouwing, volgens welke het mystiek gevoel als zoodanig de gansche godsdienstige waarheid in zich sluit en het denken slechts den in dat gevoel gegeven inhoud heeft te ontwikkelen, dan kan, meen ik, de keus niet twijfelachtig zijn; de eerste levert een gezonden zin op, de laatste niet. Ditzelfde merken wij telkens op. De in Hegels theorie volkomen passende, hoogst gewichtige onderscheiding tusschen den godsdienst als „reiner Begriff" en den godsdienst, zooals hij in het bewustzijn van den mensch bestaat, verliest bij V. H. haar grond van bestaan, en kan slechts gehandhaafd worden door de, immers ongerijmde, onderstelling van een onbewusten inhoud van het godsdienstig bewustzijn. De grondgedachte van Hegel, dat „die Religion als reiner Begriff" de grond en de drijfkracht is der godsdienstige ontwikkeling, is, meen ik, op zijn standpunt, waarop immers dat begrip wezenlijk samenvalt met de objectief bestaande betrekking tusschen den eindigen en den absoluten geest, m. a. w. met het metaphysische wezen van den geest,

in den grond der zaak volkomen juist. Maar bij V. H. gaat de zin er van verloren. Een godsdienstig bewustzijn, waarin de godsdienstige waarheid van den aanvang af gegeven is, en dat als zoodanig de bepalende factor is der godsdienstige ontwikkeling, waaruit als het ware de godsdienstige waarheid allengs als uit eene afzonderlijke bron opwelt, dat is onbegrijpelijk, en, voor zoo ver het begrijpelijk is, onwaar. Zoo kan dan ook inderdaad, dunkt mij, dat godsdienstig bewustzijn, dat èn in dit werk, èn in *Das religiöse Bewusstsein enz.* telkens optreedt als zelfstandige macht, als factor der godsdienstige ontwikkeling, slechts dan een begrip voor ons vertegenwoordigen, wanneer wij daarvoor Hegels „reiner Begriff," waarvan het de transformatie is, substitueeren en het dan verder uit Hegels philosophie verklaren.

Ik kan dus volstrekt niet toestemmen, dat V. H. ons, zooals hij in zijn *Vorwort* beweert, in dit werk de eerste consequente Religionsphilosophie zou hebben geleverd, of ons ook maar eene schrede nader daaraan zou brengen. Ook toegevende voor een oogenblik, dat zijne opvatting van wat Religionsphilosophie behoort te zijn, de juiste is, kan ik niet anders zien, of, bij al het belangrijke, dat zijn boek ons aanbiedt, brengt hij ons ten opzichte van die wetenschap niet vooruit, maar integendeel achteruit. Ik kan in één woord — om ten slotte onbewimpeld den indruk terug te geven, dien de studie van zijn werk op mij heeft gemaakt; ik kan dit doen zonder eenigszins te kort te doen aan de groote verdiensten van Von Hartmann als wijsgeer, aan zijne verdiensten ook voor de godsdienstwetenschap — in dit werk niet anders zien dan eene poging om het Hegelianisme met de na Hegel tot heerschappij gekomen opvattingen betreffende godsdienst en wijsbegeerte tot eene eenheid te verbinden; die echter — niet genoegzaam doordacht en voorbereid, en daarom ten eenenmale mislukt — eenvoudig hiertoe leidt, dat in Hegels theorie een vreemd element wordt ingebracht, dat de eenheid er van verbreekt zonder de gebreken er van te corrigeeren.

April '83. A. Bruining.

HAND. XV en GAL. II.

Dat de resultaten der historische critiek niet altijd even évident en zeker zijn, dit ligt in den aard der zaak en wordt ook, zoo ik meen, vrij algemeen toegestemd, zonder dat daarom de ernstige waarschuwing, die er uit voortvloeit, door allen evenzeer ter harte genomen wordt. Ik erken, de évidentie is soms zóó groot, dat zij slechts zeer weinig te wenschen overlaat en geacht mag worden gelijk te staan met absolute zekerheid. Wie bijv. nog in onze dagen de onfeilbaarheid des Bijbels, op grond van het leerstuk der inspiratie, staande houdt, den Mozaïschen oorsprong van den Pentateuch handhaaft, van geen tweeden Jesaja weten wil, den brief aan de Hebreërs aan den apostel Paulus toeschrijft en de echtheid van 2 Petr. bewijsbaar acht, sluit zijne oogen voor het licht, dat verrezen is. Van dien aard zou er nog veel meer te noemen zijn, waaromtrent de verkregen uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek bij alle onbevooroordeelde deskundigen vaststaan. Maar daarnevens, hoevele andere belangrijke vraagstukken zijn er, die aan de orde blijven, ook nadat men langer of korter gemeend had, dat zij bevredigend waren opgelost! Al heeft daarover een ieder, die zelf onderzoekt, zijn eigen gevoelen, rustende, zoo hij meent, op deugdelijke gronden, zoolang de deugdelijkheid dier gronden niet vrij algemeen en op den duur wordt toegestemd, ontbreekt het hem aan het recht, om zijne opvatting uit te geven voor de éénig ware. Subjectief moge hij zich verzekerd houden van het eenmaal gewonnen resultaat, van meer objectieve zekerheid kan vooralsnog geen sprake zijn. Dit maant tot bescheidenheid aan, tot groote voorzichtigheid in het

voortbouwen op die gronden en tot telkens vernieuwd onderzoek, zoo vaak daartoe aanleiding bestaat.

Met opzicht tot het twistpunt, aan het hoofd van dit opstel genoemd, heeft zich dezer dagen aan mij een merkwaardig verschijnsel voorgedaan, waarop ik mij veroorloof, ten bewijze van het gezegde, de aandacht ook van anderen te vestigen.

Er zijn thans ruim 40 jaren verloopen, sedert de vraag naar de onderlinge verhouding van Gal. II en Hand. XV, door de school van Tubingen opgeworpen, ernstig aan de orde kwam. Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, achtereenvolgens opgetreden, waren eenstemmig in de tentoonstelling van het verhaal van Lucas, hetwelk, aan het verslag van Paulus aangaande het gebeurde te Jeruzalem getoetst, hun gebleken was te eenen male onhistorisch en met opzet verdicht te zijn. Zij vonden, nadat de eerste verbazing daarover geweken was, allerwege gereede toestemming en oogstten den lof in van de oogen geopend te hebben voor een onverzoenlijken strijd, die, zonderling genoeg, tot dusverre geheel of althans grootendeels was voorbijgezien. Wel waren er onder de conservatieve godgeleerden, die deze stoute opvatting van Tubingen, ook om de gevolgtrekkingen, die er uit afgeleid werden, ernstig bestreden en zelfs, tegenover haar, de meest gewenschte harmonie meenden te ontdekken, waar zij enkel tegenspraak en strijd gevonden had. Tot hun getal behoort ook nu nog een jeugdig geleerde uit Bonn, F. Zimmer, die in zijn geschrift: „Galaterbrief und „Apostelgeschichte" (1882), in weerwil van zijn „ehrliches Stre-„ben nach Wahrheit," zijne apologetische bedoelingen te duidelijk verraadt, om onvoorwaardelijk geloof te verdienen. Maar desniettemin staat het onder allen, die zich op een onafhankelijk critisch standpunt weten te plaatsen, genoegzaam vast, dat de waarheid over 't geheel is aan de zijde van Tubingen; dat althans de overeenstemming tusschen beide berichten niet weinig te wenschen overlaat. Dit neemt echter niet weg, dat allengs bij sommigen de twijfel oprees, of hier toch niet eenige overdrijving in het spel was. Toen ik vóór ongeveer 25 jaren den brief aan de Galatiërs voor 't eerst behandelde, heeft ook bij mij diezelfde twijfel postgevat[1]). Ik zag dan ook later, niet

---

1) Vgl. Godg. Bijdr. 1858, bl. 603—609.

zonder voldoening, datzelfde „vermittlend" standpunt o. a. door HOLTZMANN ingenomen en vind het thans ook door REUSS, KEIM („Aus dem Urchristenthum," 1878), GRIMM (Theol. Stud. u. Krit. 1878), WEIZSÄCKER (Jahrb. f. Deutsche Theol., Band XVIII) en anderen vertegenwoordigd. Zelf heeft PFLEIDERER, met beroep op HOLTZMANN, zich dezer dagen geschaard onder hun getal. Reeds in zijn „Paulinismus" (1873) had hij te kennen gegeven, dat naar zijne meening „die Differenz zwischen der Apos„telgeschichte und den paulinischen Briefen doch nicht ganz so „gross sei, wie die älteren Tübinger angenommen hatten." Thans zegt hij met KEIM: „Bei allen Differenzen ist der „Eindruck der Vereinbarheit beider Berichte gewiss vorherr„schend," en, in navolging van HOLTZMANN: „Wir haben „Grund, die statthabenden Differenzen auf ein relatives Maass „herabzusetzen und auch in dieser Parthie der Apostelgeschichte „dieselbe Manier einer freien und ungefähren Darstellung anzuer„kennen, die wir überhaupt in diesem Werke begegnen." Behoef ik te zeggen, dat zijn arbeid, geplaatst in de „Jahrbücher für „Protestantische Theologie," 1883, S. 78—104, 241—262, de ernstige overweging verdient van allen, die in dit onderwerp belang stellen?

Wat wil nu echter het geval? Omstreeks denzelfden tijd, dat PFLEIDERER zijn opstel, getiteld „Der Apostelkonvent," door den druk gemeen maakt, verschijnt er van de hand van HOLTZMANN in HILGENFELD's „Zeitschrift für wissensch. Theologie," 1882, S. 436—465, 1883, S. 129—165, eene even uitvoerige verhandeling onder denzelfden titel: „Der Apostelconvent." De een heeft van den arbeid des anderen geen gebruik kunnen maken, waarover H. zich aan het einde met een enkel woord beklaagt. Stemden zij nu slechts met elkander overeen! Maar H. slaat juist den tegenovergestelden weg in. Reeds in 1880 had hij verklaard „die vermittlende Auffassung nicht mehr „vertreten zu können": eene verklaring, die aan PFL. vermoedelijk ontgaan is. Thans komt hij tot „eingehender Darlegung „der Gründe, wesshalb er entschieden auf die eine Seite her„übertreten und der andern absagen muss," en neemt daartoe aanleiding uit ZIMMER's bovengenoemd geschrift, hetwelk hij vrij gestreng beoordeelt. Maar hij levert niet enkel eene wederlegging daarvan; hij geeft ook „eine Uebersehau des dermaligen Standes

„der Frage überhaupt, eine Totalansicht der sich auf histori-„schen wie exegetischen Gebiete begegnenden Behauptungen, „Argumentationsweisen, Beweismittel und — Interessen." Wederom, behoef ik te zeggen, dat hij, niet minder dan Pfl., verdient gehoord te worden?

Er doet zich hier alzoo het zonderlinge geval aan ons voor, dat twee even bekwame en onafhankelijke mannen, beoefenaars der historische critiek, op wier oordeel men gewoon is hoogen prijs te stellen, gelijktijdig hetzelfde belangrijk onderwerp ter hand nemen, zonder van elkander te weten, en, ofschoon dat onderwerp reeds lang aan de orde is, daaromtrent komen tot resultaten, die lijnrecht tegen elkander overstaan. Pfl. handhaaft op alle punten de betrekkelijke geloofwaardigheid der Handd. en tracht zelfs de vier daarin vermelde dogmata, door de Jeruzalemsche vergadering vastgesteld en uitgevaardigd, waarvan Paulus geen melding maakt, zooveel mogelijk te redden, althans daarvoor een historischen grondslag te vinden. H. daarentegen, ofschoon zijn geestverwant in menig opzicht, stelt bij voorkeur de groote verscheidenheid tusschen beide berichten in het licht en aarzelt niet te verklaren, dat „die ganze Darstellung der „Apostelgeschichte den gegründesten Bedenken unterliegt;" dat met name het Aposteldecreet volstrekt onhistorisch is. Voorwaar! deze uitkomst van beider onderzoek is alles behalve bemoedigend en strekt juist niet tot bevestiging of verhooging van het overigens rechtmatig crediet der critisch-historische wetenschap.

Ik onthoud mij van eene doorgaande vergelijking dezer beide lezenswaardige stukken tot in alle bijzonderheden, die, indien al niet van gewicht ontbloot, ons noodeloos lang zou bezighouden. Vermoedelijk zou zulk eene vergelijking tot de ontdekking leiden, dat, in weerwil van groot verschil, toch op sommige punten meerdere overeenstemming gevonden wordt, dan men oppervlakkig verwachten zou. Pfl. bijv. ontkent niet, dat er ernstige bedenkingen bestaan tegen de authentie der redevoeringen, aan Petrus en Jacobus door de Handd. in den mond gelegd, en ziet daarin „eine freie schriftstellerische „Gestaltung und Einkleidung," doch meent, dat „das Verhält-„niss der beiden Reden zu einander" nauwkeurig overeenstemt met „die verschiedene Stellung dieser beiden Männer zur Geset-

zesfrage", zooals wij deze leeren kennen uit hetgeen daarna te Antiochië daarover is voorgevallen. Ook den officiëelen brief der gemeente te Jeruzalem aan de christenen uit de heidenen, in de Handd. medegedeeld, tracht hij niet te handhaven; maar eene bezonnen critiek, zegt hij, loochent „um der Ungeschichtlichkeit der Form willen sofort jeden geschichtlichen „Kern nicht." Van dien aard is er meer, dat opmerking verdient, omdat daaruit blijkt, hoezeer beide geleerden hier en daar elkander naderen. Zie ik wèl, dan is de groote verscheidenheid der resultaten, waartoe zij gekomen zijn, grootendeels toe te schrijven aan hun verschillend uitgangspunt. H. heeft zich blijkbaar geërgerd aan de poging, door ZIMMER nog eenmaal beproefd, om de Handd. en Gal. volkomen met elkander in harmonie te brengen, en neemt nu zijn geschrift, benevens eenige andere, in den laatsten tijd verschenen, ernstig onder handen. De uiteenzetting van zijn eigen gevoelen mist hierdoor zelfs iets van de klaarheid en volledigheid, die bij een zóó ingewikkeld vraagstuk bovenal wenschelijk zijn en bij PFL., die slechts terloops op anderen acht geeft, niet ontbreken. Deze daarentegen heeft het er nu eenmaal op gezet, om zijne meer gematigde opvatting, tegenover die van Tubingen, te bepleiten, en doet dit met onmiskenbare dexteriteit. De overeenkomst der berichten van Lucas en Paulus valt bij hem bij voorkeur in het oog, en de punten van onderling verschil, door H. breed uitgemeten, treden hier meer of minder in de schaduw terug. Ik wanhoop niet, of, bij voortgezet onderzoek, zullen zij allengs elkander op sommige punten leeren verstaan; en indien zij, wellicht nog in den loop dezes jaars, de pen mochten opvatten, om de een aan den ander recht te laten wedervaren, het zou mij niet verwonderen, dat daaruit dan eene uiterst vruchtbare discussie ontstond, die wij met belangstelling te gemoet zien.

Wat mij betreft, ik erken met H. den hoogst verschillenden indruk, dien de beide berichten, nevens elkander geplaatst, bij den eersten opslag teweegbrengen, maar zou toch, met opzicht tot de vraag naar de onderlinge overeenstemming, mij doorgaans scharen aan de zijde van PFL., zonder echter in alle bijzonderheden met hem mede te gaan. Bepaaldelijk met betrekking tot de dusgenoemde vier dogmata der Jeruzalemsche gemeente moet ik

van hem verschillen, al komt ook in zijn betoog daaromtrent het een en ander voor, dat behartiging verdient. Mij is *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*, Gal. II. 6, en *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*, vs. 10, te machtig, om nog plaats over te laten voor een Aposteldecreet, als de Handd. met nadruk vermelden. Met H. komt mij „ausser der Form des Decretes auch „sein Inhalt anfechtbar" voor, en ik sta geen oogenblik in twijfel, dat Paulus, zoo het ware uitgevaardigd, het ook als eerlijk man bij de Galatiërs vermeld zou hebben. Maar op de meeste overige punten van verschil schijnt Pfl. mij toe, naar billijkheid en waarheid geoordeeld te hebben. Ik heb altijd gemeend, al ziet men dit ook meestal voorbij, dat niets onbillijker zijn kan, dan beide berichten, die wij omtrent het gebeurde te Jeruzalem bezitten, eenvoudig nevens elkander te leggen en al wat bij Paulus onvermeld gebleven is, in de Handd. terstond voor onhistorisch en met opzet verdicht te verklaren. Mij dunkt, men mag geen enkel oogenblik vergeten, dat deze twee berichten onderling van aard verschillen en zich niet voetstoots laten vergelijken. Het verhaal der Handd. doet zich voor als een objectief historisch verslag van hetgeen er is voorgevallen op het apostelconvent te Jeruzalem. Paulus daarentegen bezigt de opgave daarvan enkel tot zijn apologetisch doel. Het is hem te doen, om zijne verhouding tot de apostelen en de gemeente aldaar zóó te doen uitkomen, dat het blijkt, dat hij, wel verre van afhankelijk van hen te zijn, bij hen voor zijne evangelieprediking onder de heidenen volledige erkenning gevonden heeft. Met dat doel voor oogen kon hij van het voorgevallene vele bijzonderheden onvermeld laten, om enkel de hoofdzaak, waarop het bovenal aankwam, en de uitkomst in het vereischte licht te stellen. Van zijn subjectief standpunt beschrijft hij hetgeen de Galatische christenen te weten noodig hadden, om zelve te oordeelen. Van geene wederzijdsche beraadslagingen, die toch ongetwijfeld gehouden zijn, maakt hij gewag; geen enkel woord, door hemzelven of anderen daarbij gesproken, geeft hij terug. Enkel op feiten beroept hij zich, die geen tegenspraak lijden. Een feit was het, dat Titus, ofschoon een griek of heiden, zich niet had behoeven te laten besnijden, daartoe althans niet gedwongen was geworden (vs. 3). Of er op was aangedrongen,

dat dit geschieden zou, zegt hij niet uitdrukkelijk, en, als men meent iets dergelijks te zien doorschemeren in zijne woorden, dan is Paulus althans voor die opvatting niet aansprakelijk; maar dat Titus even onbesneden terugkeerde, als hij gekomen was, dit mocht den Galatiërs het doorslaand bewijs zijn van het erkende recht der heidenchristenen, om ook zonder besnijdenis in de gemeente te worden toegelaten. Een feit was het evenzeer, dat de drie voornaamste apostelen, Jacobus, Kephas en Johannes, de zuilen der gemeente, aan hem en Barnabas de hand der gemeenschap gegeven, zijne bevoegdheid tot de prediking onder de heidenen erkend en het arbeidsveld, dat openstond, onderling met hem verdeeld hadden (vs. 9). Dat zij daartoe niet dan door den nood gedrongen, hans ondanks, waren overgegaan, zegt Paulus met geen enkel woord. Van onderlingen strijd is bij hem geen sprake: het was hem genoeg, de Galatiërs enkel bekend te maken met de gesloten overeenkomst of gemaakte afspraak, die de gewenschte erkenning in zich sloot. Alleen waar hij melding maakt van de παρεισάκτοι ψευδαδέλφοι, die te Antiochië in hun werkkring waren binnengeslopen, om er verwarring aan te richten, en zich vermoedelijk ook te Jeruzalem deden gelden, verklaart hij, met Barnabas hen mannelijk wederstaan te hebben, zonder een enkel oogenblik te wijken (vs. 4, 5). Onder de apostelen vonden die valsche broeders geen steun. Zij zagen veeleer in den voorspoed en zegen, dien de evangelieprediking onder de heidenen tot dusverre genoten had, den stempel eener hoogere goedkeuring daarop gedrukt en erkenden daarin de hand van God, waarvoor zij zich eerbiedig bogen (vs. 7—9). Zoo had Paulus alle reden gehad, om zich over den uitslag te verheugen, en was met Barnabas voldaan teruggekeerd. Met dit beknopt bericht het uitvoeriger verhaal der Handd. vergelijkende, treft het ons terstond, dat daarin ook de gezegende arbeid onder de heidenen op den voorgrond treedt (vs. 4) en tot den goeden uitslag der beraadslaging kennelijk bijdraagt (vs. 12). Doelt Paulus niet onduidelijk op tweederlei samenkomst (vs. 2), ook de Handd. spreken daarvan uitdrukkelijk (vs. 4, 6), en het verschil der opgave laat zich zonder moeite vereffenen. Ook dáár spelen de Judaïstische drijvers, door Paulus vermeld, hunne rol en lijden zij de nederlaag (vs. 1, 5). En wat ein-

lijk betreft de afvaardiging van Paulus en Barnabas door de Antiocheensche gemeente (Hand. vs. 2), terwijl hij zelf verklaart: ἀνέβην κατὰ ἀποκάλυψιν (Gal. vs. 2), deze verklaring laat zich psychologisch volkomen begrijpen, zonder dat zij de afvaardiging uitsluit. Men ziet, bij zóó groote overeenkomst tot in bijzonderheden vertoont zich de verscheidenheid der beide berichten, die werkelijk bestaat, in een veel minder ongunstig licht dan bij H. het geval is, en van opzettelijke alteratie van het gebeurde in de Handd., met uitzondering altijd van het Apostelderceet, kan geene sprake zijn.

Er blijft echter, bij deze voorstelling, ééne zwarigheid over, die het vermoeden wekt, dat er, wat men ook zeggen moge, toch tusschen Paulus en de Jeruzalemsche apostelen een dissensus openbaar geworden is, die zich niet dan met moeite liet oplossen in een tijdelijk vergelijk. Hij spreekt namelijk van hen op ietwat schamperen en ironischen toon, als hij, tegenover hen, de woorden zich ontvallen laat: ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (vs. 6). Men trekt daaruit het besluit, dat toch in den grond de wederzijdsche verhouding op het convent minder vriendelijk moet zijn geweest, en, daarop afgaande, leest men tusschen de regelen meer dan er letterlijk geschreven staat. Deze bedenking komt mij voor, door Pfl. te zijn opgelost op de meest plausibele wijze. „Ich habe bei den alteren Tübinger Kritikern immer „den Eindruck gehabt," zegt hij, „dass sie sich durch das Zu„rücktragen des später erst entwickelten Gegensatzes in die „Situation des Apostelkonvents das unbefangene Verständniss „des letzteren verbaut haben, und das darauf auch die übliche „Ueberspannung des Unterschieds zwischen der paulinischen „Darstellung und der Apostelgeschichte zurückzuführen ist." Deze opmerking komt mij volkomen juist voor en, op grond daarvan, geloof ik met hem, „dass man aus vs. 6 nicht so „ohne weiteres ungünstige Schlüsse auf das Verhalten der Apos„tel in Jeruzalem gegenüber Paulus ziehen darf." Aan Pfl. komt de eere toe van deze juiste opmerking breeder te hebben uitgewerkt. Ik geef haar met zijne eigene woorden hier terug. „Wenn ein Choleriker, wie Paulus es war, sich mitten im „heissen Kampf, wie er ihn eben im Galaterbrief kämpft, über „die Häupter und Stütsen seiner Gegner in gereizten und de-

„spektirlichen Tone ausspricht, so erklärt sich dies, meine ich, „aus den peinlichen Erfahrungen, die er inzwischen in Antiochia und Galatia zu machen hatte, so vollständig, dass man „durchaus nicht genöthigt ist, den Erklärungsgrund dafür in „dem Auftreten der Apostel beim Apostelkonvent zu suchen, „zumal da alles Thatsächliche, was Paulus über dieselben hier „berichtet, auch nicht den leisesten Grund zu einem unfreundlichen „Urtheil enthält, vielmehr auf den unbefangenen Leser entschieden den gegentheiligen Eindruck macht. Sehe ich recht, „so liegt eben hierin der Hauptgrund für das weite Auseinandergehen der Auffassungen des Apostelkonvents: der Bericht „des Paulus ist in sich selbst schillernd und zweideutig in sofern, als die Thatsachen, die er erzählt, ebenso entschieden „*für* die Urapostel sprechen, wie der Ton, in welchem er erzählt, „*gegen* sie spricht; indem nun die kritischen Historiker sich „meistens von dem letzteren bestimmen liessen und unter diesem Eindruck auch die Thatsachen deuteten, haben sie den „Uraposteln Unrecht gethan und konnten dann natürlich auch „in die ganz andere Tonart der Darstellung in der Apostelgeschichte sich nicht mehr finden. Sie haben dabei freilich eine „sehr triftige Entschuldigung, denn kein Anderer als Paulus „selber hat sie zu diesem Irrthum veranlasst; wie er den Erfahrungen und Stimmungen der späteren Zeit Einfluss gestattete „auf die Form seiner Erzählung der Jerusalemischen Vorgänge, „so haben dann ihm nach die Kritiker diese Vorgänge im Lichte der „späteren judaistischen Kämpfe, d. h. aber falsch, aufgefasst; „sie haben die grosse Bedeutung dieses Friedensaktes und Bundesschlusses, welcher *noch vor dem Konflikt* einen festen Grund „der Gemeinschaft legte und damit die spätere Vermittlung der „Gegensätze ermöchlichte, diese Bedeutung haben sie verkannt „oder unterschätzt, indem sie die spätere Kampfstimmung, aus „welcher heraus Paulus erzählte, auch in die Jerusalemischen „Beziehungen des Paulus zu den Uraposteln zurückdatirten, „wohin sie faktisch noch nicht gehört. Es gilt also, die subjective Färbung des paulinischen Berichtes von den berichteten „objektiven Thatsachen wohl zu unterscheiden, so zu sagen, „den Paulus durch Paulus zu korrigiren."

Voor deze breede aanhaling vraag ik geene verschooning. Mij komt zij voor, de belangrijkste bladzijde uit de verhande-

ling van PFL. te zijn en eene opmerking te behelzen, die uitnemend ter zake dient. Het is mij overigens genoeg, op zijnen arbeid, evenals op dien van H., de aandacht gevestigd te hebben. Men zie en oordeele!

J. J. PRINS.

Leiden, 31 Maart 1883.

VERKLARING VAN 1 PETR. IV : 1.

In den 8sten jaargang van dit tijdschrift heb ik mijn gevoelen medegedeeld over den zin der geheele pericope 1 Petr. 3 : 18—4 : 6, en ik heb geen reden daarvan terug te komen. Alleen wat ik over de woorden: ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας (4 : 1), schreef, kan ik niet meer handhaven, hoewel ik daarom toch niet aan een der afgekeurde verklaringen mijn zegel kan hechten. Wat ik schoorvoetend voorsloeg, om ze voor een tusschenzin te houden, die een motief bevatte, waardoor de lezers zich moesten laten dringen, en bij de ἔννοια, die hij bedoelt, te denken aan de overtuiging, dat het beter is te lijden omdat men goed doet dan omdat men kwaad doet, schijnt mij thans gewrongen toe. Het redebeleid had den auteur 3 : 19—22 te ver van die gedachte, die hij vs. 18 uitgesproken had, afgevoerd, om ze hier stilzwijgend te mogen invoegen. Dat in het volgend leven niet gezondigd zal worden, kon dan ook niet geacht worden een krachtig motief te zijn om thans voortaan naar Gods wil te gaan leven. En hangt ὅτι ὁ παθών κτἑ. zeer goed met ἔννοια zamen, men kan dan gerust beweren, dat de auteur het er niet onmiddellijk op zou hebben laten volgen, indien hij op iets anders de aandacht had willen vestigen.

Men is het er doorgaans te recht over eens, dat de auteur ὅτι ὁ παθών κτἑ. neerschrijvende Rom. 6 : 1—14 voor den geest gehad heeft, en men zou dan ook niet zoo onzeker over hunne verklaring geweest zijn, indien men die plaats goed verstaan had. Wat zij naar mijn oordeel beteekent, heb ik in dit tijdschrift, 1880, uiteengezet. Paulus spreekt daar van ἁμαρτία niet als van een levensrichting des menschen, „het zondigen,”

maar als van een in abstracto buiten den mensch gedachte levensmacht, die hem beheerscht en drukt, evenals wij spreken van de mode, die heerscht, het recht, dat eischt, de waarheid, die vrij maakt, enz. Uitgaande van de algemeene stelling, vs. 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, „wie den dood ondergaan heeft, is sensu forensi gerechtvaardigd, omdat hij de straf der zonde geleden heeft, en deze dus niets meer van hem heeft te eischen," leert hij nu vs. 10 van Christus: ὃ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, en bedoelt hij dus, dat Christus, die door zijn geboren worden ἐν ὁμοιώματι σαρκός onder het rechtsgebied der zonde stond, daaraan door het ondergaan van den dood, de straf der zonde, eens voor goed ontrukt was, zoodat zij niets meer over hem te zeggen had, en voegt hij er vs. 11 bij: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ, dan wil hij zeggen, dat evenzoo de Christen door het geloof met hem vereenigd geacht moet worden met hem voor de zonde dood te zijn geworden, aan haar rechtsgebied te zijn ontrukt. En daaruit leidt hij dan de vermaning af: μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ (vs. 12), want waren zij van de macht der zonde verlost, dan mochten zij nu ook haar niet op nieuw heerschappij over zich gaan geven door het gehoorzamen aan de begeerlijkheden huns lichaams. Geheel ditzelfde vinden wij in 1 Petr. 4:1 terug. Daar is πάσχειν bepaald het ondergaan van den dood, en wel σαρκί, „naar het vleesch," naar het stoffelijk deel van den mensch, in onderscheiding van zijn πνεῦμα, dat er niet door getroffen is (3:18) Ook denkt de auteur bij ἁμαρτία aan die levensmacht. En beteekent παύειν c. acc. pers. et gen. rei „maken, dat iemand ophoudt met iets te doen of te lijden," m. a. w. iemand ergens van bevrijden, bv. bij Plato, *Hipp. min.*, p. 372: πολὺ .. μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσει ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα [1]), dan wil hij met ὅτι ὁ παθὼν .. ἁμαρτίας zeggen, „dat wie (den dood) geleden heeft naar het vleesch (zijn stoffelijk deel), ook bevrijd is geworden en voortdurend vrij is (perf. pss.) van de (rechtsmacht der) zonde," daar haar straf op hem is toegepast.

1) Vgl. verder Xen. *Memor.* I, 2 § 2, 5, Soph. *Electr.* 987 (930 bij Bothe), Hom. *Odyss.* IV, 35, *Il.* IV, 191, aangehaald door Passow.

Die gedachte bezielde volgens den auteur Christus, toen hij zich aan den dood onderwierp, en die gedachte moet dan ook den Christen, die door zijn geloof deelgenoot van zijn dood geworden is, bezielen, en hem sterken om voortaan niet langer in zondige begeerten maar naar Gods wil te leven, omdat hij anders weder onder de heerschappij der zonde komen zou.

Is dit de bedoeling van den auteur, wat mij ontwijfelbaar toeschijnt, dan volgt daaruit, dat hij den brief van Paulus aan de Romeinen gekend heeft en bij zijne lezers bekend rekende. Wat Paulus wilde, kan mijns inziens niet onzeker zijn, wanneer men eens heeft ingezien, dat hij Hoofdst. 6 de dogmatische beschouwing voortzet, die hij 5 : 12 begonnen had. Maar wat onze auteur wilde, staat in zijn brief zoo geheel op zich zelf, dat het voor ons onverklaarbaar zou zijn, indien wij den brief van Paulus niet bezaten. Men kan dus gerust beweren, dat hij Paulus heeft nagevolgd en niet omgekeerd.

Kan de opmerking, dat de gegeven verklaring van 1 Petr. 4 : 1 geen steun vindt in het redebeleid, niet tegen hare juistheid pleiten, omdat zij van Rom. 6 : 7 vv. een voldoend licht ontvangt, de eigenaardige wijze, waarop de auteur in zijn brief over het gewicht van den dood van Christus spreekt, komt daardoor wel des te meer uit. Hij gewaagt er ook 2 : 21—25 en 3 : 18 van en beide keeren met een practisch doel, om zijne lezers aan te sporen tot geduld onder de vervolgingen, daar het nu in Christus gebleken was, dat het verkieselijker is te lijden, omdat men goed, dan omdat men kwaad doet. Maar al stelt hij hun nu Christus als een beeld ter navolging voor (2 : 21), hij zegt daarmede toch niet, dat Christus dáártoe geleden heeft. Het oogpunt, waaruit hij hier zijnen dood beschouwt, is geheel dat van Jes. 53, waarvan hij ook de meest kenmerkende uitdrukkingen op hem toepast. Hij zag in hem den knecht van Jahve, die zelf schuldeloos met en voor zijne tijdgenooten leed, en die, omdat hij zelf dit lot niet verdiend had, voor hen de oorzaak werd van een schooner toekomst. Wat de profeet zich, waar het schijnt, niet nader dogmatisch bepaald gedacht heeft, is hier iets duidelijker omschreven, als de auteur Christus de begane zonden der zijnen als het ware in zijn lichaam met zich laat nemen en het kruishout opdragen, waaraan hij sterft, opdat zij dan nu niet langer door haar bezwaard, en

dus van die schuld bevrijd voortaan der gerechtigheid leven mochten [1]), maar toch verklaart hij het niet nader, hoe Christus zich met die zonden van hen heeft belast, welk wezenlijk verband er bestaan heeft tusschen zijn dood en de vergeving hunner zonden, en op welke wijze het leven der gerechtigheid bij hen hieruit volgt. Waarschijnlijk hing dit laatste voor hem samen met hunne verlossing van de vrees voor Gods gericht.

Weer in een eenigszins ander licht wordt het soteriologisch belang van Christus' dood in een paar andere plaatsen voorgesteld, t. w. 1 : 2 en vs. 18 v., waar bepaald op zijn bloed gewezen wordt, maar niemand zal beweren, dat zijn bedoeling dogmatisch scherp uitgedrukt is. Op de eerste plaats wordt gesproken van den ῥαντισμός van, of met, het bloed van Christus. Alleen nog in den brief aan de Hebreërs wordt hiervan gewaagd. Het is door de besprenging met dat bloed, dat van vrij wat beters getuigt dan Abel (12 : 24), dat het nieuwe verbond, waarvan Christus de middelaar is, is ingewijd, omdat zij, wien ze te beurt valt, daardoor ontzondigd worden en vergeving ontvangen (9 : 15 vv.). Aan die vergeving schijnt ook de auteur te hebben gedacht, en daartegen strijdt niet, dat de ῥαντισμός het laatst genoemd wordt, daar dit ook Hebr. 12 : 24 geschiedt, waar deze ook aan het slot wordt vermeld als het middel, waardoor den Christen de genoemde voorrechten ten deel vallen. Maar moet datzelfde denkbeeld hem ook voor den geest gezweefd hebben, als hij vs. 18 sprak van de λύτρωσις door het kostbaar bloed, dat Christus vergoten heeft als een onberispelijk en onbevlekt lam, omdat daarmede gezinspeeld wordt op het Israëlietische offer, het is toch niet duidelijk, hoe nu met dat doodslijden van Christus rechtstreeks een λύτρωσις uit den voormaligen heidenschen en zondigen wandel der lezers verbonden kon worden.

Zoo wordt er dan in dezen brief op drie verschillende wijzen van Christus' dood gesproken, en vergis ik mij niet, dan laten zich daarin verschillende invloeden, die de auteur ondervonden heeft, opmerken. De voorstelling, die hem de meest gewone

1) Werd hier van een ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενέσθαι in ethischen zin gesproken, dan ware het volgende: ἵνα τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, een tautologie. Ook kan men in dien zin wel vrij worden van *de zonde* of van de zondige neigingen, maar niet van *de zonden*, d. i. de zondige daden.

is, is blijkbaar die van den lijdenden knecht van Jahve, volgens welke hij hier wel een heilsbeschikking van God erkent, maar toch vooral uitgaat van de overtuiging, dat een natuurlijk en organisch verband bestaan had tusschen het leven en de prediking van Christus en zijn ontvangst in de wereld en dood, zoodat daarom dan ook de Christenen in hunne vervolgingen op het deelgenootschap aan zijn lijden gewezen en met het uitzicht op de gemeenschap aan zijne heerlijkheid getroost kunnen worden. Dit was, naar het schijnt, de oudste, de Jodenchristelijke opvatting en verklaring van den dood van Christus. Maar had Paulus trachten aan te toonen, hoe die dood innerlijk samenhing met de verlossing van de zonde en de wet, de auteur die er kennis van genomen had, ging daarmede 4 : 1 eenigermate mede, terwijl daardoor ook de offertheorie van Hebreërs met hare bloedbesprenging bij hem weerklank vinden kon. Toch is het hem blijkbaar niet gelukt dat alles tot ééne klare, wel samenhangende voorstelling te vereenigen, en één dogmatisch begrip daarvan te vormen. Waarschijnlijk heeft hij het evenmin gepoogd, als het zijn streven geweest is op deze wijze verschillende richtingen in de gemeente te verzoenen. Hij was geen dogmaticus of polemisch man. „Kinderen der gehoorzaamheid" te zijn ging bij hem boven alles. En als hij dogmatische denkbeelden volgde of gebruikte, was het dan ook alleen, omdat hij meende, dat zij vruchtbaar konden gemaakt worden voor de practijk des levens.

Dordrecht, A. H. Blom.
April 1883.

BOEKBEOORDEELING.

Het Oude Testament in de Joodsche kerk. Twaalf voorlezingen van W. ROBERTSON SMITH *M. A. Uit het Engelsch door* C. BEETS. *Met een inleidend woord van* DR. J. J. P. VALETON JR. [1]).

In den vijftienden jaargang van dit Tijdschrift, bl. 485 vv., heeft Dr. Kuenen het oorspronkelijk werk, waarvan ons thans eene vertaling aangeboden wordt, besproken. Daarheen zij ieder verwezen, die den inhoud in eenige hoofdtrekken kennen wil. Hier wordt slechts het hoofdkarakter in herinnering gebracht: dat de auteur de resultaten der historisch-kritische richting voor zijn rekening neemt en tegelijk orthodox protestant is; immers vooral hierom is het boek zoo belangrijk. De vertaling is goed, behoudens eenige gewrongen zinnen, waarvan straks één voorbeeld, en uitdrukkingen als „eene geschiedenis doormaken", „iets voorbeduiden", „iemand berechten" in den zin van recht spreken over iemand, en zulke soloecismen meer.

Was de verschijning van het oorspronkelijk werk vooral merkwaardig omdat prof. Robertson Smith het schreef, een man van zeldzame scherpzinnigheid en groote geleerdheid, een zelfstandig werker, die dus anderer resultaten niet overnam zonder de stevigheid der gronden waarop zij rusten goed onderzocht te hebben, en wien de vrijmoedige verkondiging dier resultaten

---

1) Utrecht, Keming & Zn., 1883. Prijs *f* 4,25.

reeds zijn professoraat te Aberdeen gekost had, om gelijke reden is het een opmerkelijk teeken des tijds, dat van dit boek hier te lande eene vertaling verschijnt, niet van moderne zijde, maar van rechtzinnige. Zal „het geloof" geen schade lijden? die vraag wordt door den Utrechtschen hoogleeraar die het werk te onzent inleidde opgeworpen, en hij weet dat zij uit veler hart gegrepen is. Neen, luidt zijn stellig antwoord: geen nood! Het geloof heeft niets te duchten van het vrije onderzoek, al komt dit ook tot resultaten als hier meegedeeld zijn, die zoo ver van de voorvaderlijke opvattingen en meeningen omtrent den Bijbel afwijken. Integendeel, dit onderzoek werpt ook voor het geloof heilzame vruchten af.

Uitstekend! Dit hebben, met het oog op dezelfde soort van onderzoekingen, de aanhangers der historisch-kritische school in ons land meer dan een kwart eeuw lang herhaaldelijk en luide verkondigd; het kan niet anders dan streelend voor hen zijn, dit erkend te zien door mannen die in menig opzicht een andere lijn trekken. Magna est veritas et praevalebit!

Tot bevestiging der woorden van den heer Valeton mogen de modernen met gerustheid wijzen op zichzelven als de levende getuigen dier waarheid. Immers, zij zijn niet alleen op het gebied van het O. V. maar ook op dat van het N. V., welks inhoud nog zooveel inniger met geloofsvragen samenhangt, zich blijven bewegen in dezelfde richting; de resultaten hunner nasporingen wijken op sommige punten hoe langer hoe meer af van de kerkelijke voorstellingen; zij twijfelen geen oogenblik aan de deugdelijkheid hunner kritische beginselen; en tevens houden zij met volle overtuiging de banier des geloofs omhoog: tegenover stofvergoding en elke platte, utilistische levensopvatting handhaven zij met klimmenden nadruk, met steeds grooter beslistheid, het onafwijsbaar recht eener godsdienstige levens- en wereldbeschouwing, de eeuwige waarheden van Gods openbaring, liefde, almacht. Wat zouden wij weten van het onzienlijke, indien God het ons niet leerde? Wij hebben de waarheid toch niet uitgedacht! Waar bleef 's menschen troost en kracht, als hij niet geloofde dat alles hem en anderen ten goede zou strekken en de geest sterker is dan de stof? Wankelingen in het geloof, flauwheid in de teekening onzer idealen, slapheid in het voorwaarts streven „op des geestes breede

stroomen", ze zijn in overvloed aanwezig geweest en zijn het nog; duidelijk zijn ze opgemerkt, door onszelven nog meer dan door onze tegenstanders gegispt, hartelijk betreurd of als teekenen van den naderenden ondergang der richting met onverholen leedvermaak begroet. Maar ieder die in de kringen van moderne theologen tehuis is erkent dankbaar, dat hier thans vrij wat meer verzekerdheid, frischheid en goede moed heerscht dan toen de Bijbelbeschouwing der historisch-kritische school begon door te dringen en de gevolgtrekkingen pas werden gemaakt. Men lette slechts op hetgeen thans voor het godsdienstonderwijs wordt gedaan.

Prof. Valeton heeft dus groot gelijk — wij modernen kunnen het bij ervaring zeggen — het geloofsleven heeft op den duur niets te duchten, wel iets te hopen, van eene streng wetenschappelijke, historisch-kritische, behandeling van het Oude, evenals van het N. Verbond.

Edoch de geachte schrijver der Voorrede zal maar half ingenomen zijn met deze bevestiging zijner woorden. Wel verklaart hij de voorstanders der kritische richting — Kuenen en Wellhausen worden met naam genoemd — niet voor ongeloovigen; dit laat hij slechts bij monde der bekrompen „geloovigen" doen, en hij keurt die veroordeeling niet rondweg goed; maar hij weerspreekt ze toch ook niet en vat de partij der geleerden die door de orthodoxen voor dwalenden, afvalligen, „menschen die buiten het erf staan", gehouden worden, niet op. Deze voorzichtigheid is licht verklaarbaar. Geloovige te zijn, in den zin waarin ik het daar juist omschreef, is ook hem zeker het hoogste; maar hij kan zich niet voorstellen, dat iemand dit is en blijft, ja meer en meer wordt, zonder erkenning van de bijzondere, supranatureele openbaring Gods, eerst in Israël, daarna in Jezus. En ook het geloof aan die openbaring, meent hij, blijft onaangetast bij de aanneming van de resultaten der historisch-kritische school.

Hierin bedriegt hij zich, evenals prof. Smith.

Vooreerst verandert de stelling, de Bijbel is Gods woord, voor ieder die zich niet met klanken afscheept, door de erkenning van de juistheid der door de kritische school verkregen resultaten, zoozeer van inhoud, dat zij onherkenbaar wordt. Men wete, dat volgens prof. Smith niet alle boeken van den

Bijbel het recht hebben „Kanoniek" te heeten. De Kanon toch is opgemaakt door de Schriftgeleerden, en de maatstaf waarmee deze mannen de boeken maten was een verkeerde. Van de overgeblevene, volgens een beter oordeel voor kanoniek te houden, boeken is de tekst zeer bedorven; ja, er zijn zelfs heele stukken ingevoegd en andere uitgevallen, zooals vooral de vergelijking met de Septuaginta ons leert. Eindelijk staan in al die geschriften mythen, legenden en onjuiste berichten; verscheiden boeken en gedeelten van boeken staan op verkeerde namen en geven geheel onjuiste voorstellingen van den tijd waarover zij handelen. Zoo beschrijft Ex. 25 vv. een tabernakel met daarbij behoorend personeel en eeredienst, die waarschijnlijk nooit bestaan heeft, en kleedt het boek der Kronieken David en zijne tijdgenooten in een gewaad van een snit die niet minder dan een achttal eeuwen jonger is. Al roemt men nu, met prof. Smith, tegenover al die feiten de aanbiddelijke Voorzienigheid, die ons naast den Bijbel ook in de Septuaginta kostelijke hulpmiddelen der kritiek heeft gegeven, de aldus beschouwde Bijbel heeft immers niets meer van een „woord Gods" in den zin der oude belijdenis. Hier is hij een kanon, een richtsnoer voor geloof en wandel; maar als ik zelf eerst mag en moet uitmaken, welk gedeelte ik als kanoniek aanneem en dus volgen moet, als ik daarenboven — zooals prof. Smith hier en in zijn volgend werk „The prophets of Israël", waarin hij hetzelfde standpunt inneemt, rondweg doet — van sommige denkbeelden der grootste profeten mag zeggen, dat het vruchten van een gebrekkig inzicht zijn, dan heeft die bundel geschriften van een kanon niets dan den naam.

„Gods woord" kan de Bijbel, wanneer men zijn gezag zoo besnoeit, slechts in één zin zijn, namelijk als bevattende een schat van geestelijk voedsel. In dit opzicht kan men er m. i. niet licht te veel goeds van zeggen. In de eerste voorlezing geeft de schrijver eenige prachtige bladzijden ten beste over de beteekenis van den Bijbel voor de Hervormers en de Protestantsche Kerken. Hierbij springt in het oog, waarom de Bijbel zulk een ontzaglijke kracht geoefend heeft. De vromen der 16de eeuw vonden zichzelven, hunne beste, diepste gedachten, teederste aandoeningen, niet in eenige teksten,

maar in het geheel terug. Thans kan dit in die mate niet meer. Een boek als van Prof. Smith bewijst, dat nadenkende vromen outgroeid zijn aan de levens- en wereldbeschouwing, althans van het O. V. Maar ook thans nog, meen ik, komt aan den Bijbel een zeer hooge plaats toe onder de steunsels van ons geestelijk leven. Het gemis aan ernstige Bijbelstudie is een der oorzaken, waardoor veler godsdienstig leven zoo arm is. Van harte betreur ik het zelfs, dat de bestudeering van andere godsdiensten dan den Israëlietischen en den Christelijken menig theoloog aftrekt van den Bijbel. Den studenten in de godgeleerdheid en den predikanten kan niet nadrukkelijk genoeg voorgehouden worden: Bijbelstudie! en wederom Bijbelstudie! Niet alleen om daardoor vertrouwd te raken met de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst en het oudste Christendom, maar ook omdat men de verschijnselen van het gemoedsleven mede door ernstige overweging van hetgeen de Bijbel geeft leert verstaan en onze eigen ziel daardoor rijker wordt. Geldt dit vooral van het N. V., ook het O. werpt te dezen niet te versmaden vruchten af.

De heeren aan wie wij deze voorlezingen te danken hebben zien echter in den Bijbel nog in een anderen zin Gods woord. Hij is hun de getuige van Gods bijzondere openbaring, voor zoover het O. V. aangaat, in Israël. In dit opzicht plaatsen zij zich vierkant tegenover ultra-rationalisten, naturalisten, sceptici, theologen die geen andere tegenstelling kennen dan volkomen waarheid en leugen, theologen die voor de godsdienstige waarde des Bijbels onverschillig zijn enz. Bij prof. Smith worden al die benamingen dooreen gebruikt. Prof. Valeton wacht zich voor die fout en erkent (bl. V), dat ook onder degenen die bij Smith ongeloovigen heeten mannen zijn bij wie de eer Gods boven alles gaat; maar het zou voor de lezers van het boek te onzent niet overbodig geweest zijn, opzettelijk op de onbillijkheid door die verwarring begaan te wijzen.

Staan wij bij dat begrip „bijzondere openbaring” stil en trachten wij de vraag te beantwoorden, welke inhoud voor die Openbaring overblijft, als men de resultaten der historisch-kritische onderzoekingen voor gegrond, d. w. z. de methode volgens welke zij verkregen zijn voor waar, erkent.

Of mogen wij niet beweren, dat wie de resultaten voor zijn rekening neemt ook de methode prijst? Prof. Valeton maakt (bl. VII) onderscheid tusschen „het gegrond erkennen en aannemen van wettige resultaten van historisch-kritische studie, en de appreciatie daarvan, de geschiedbeschouwing, die, mede daarop berustend, er toch niet afhankelijk van is”. Nu, dit spreekt wel vanzelf! Wie het resultaat van een onderzoek aanneemt, neemt daarmee niet elke gevolgtrekking aan, die welk mensch ook daaruit wil afleiden. Maar zoo staat hier de zaak niet. De resultaten der kritische school zijn niet de grondslag harer geschiedbeschouwing, al wordt deze door die resultaten bevestigd of gewijzigd; maar die resultaten zijn en worden verkregen onder den invloed eener bepaalde opvatting der historie, nl. der niet supranaturalistische, en wie die resultaten als gegrond aanneemt, erkent tegelijk feitelijk die opvatting voor waar, tenzij hij andere argumenten bijbrengt, waarvan ook bij Smith niets te bespeuren is.

De resultaten der historisch-kritische school zijn verkregen bij de onderstelling, dat Israël ook op godsdienstig gebied zich heeft ontwikkeld langs natuurlijken weg. Is bij hare onderzoekingen een hoofdzaak de schikking der Bijbelboeken en van gedeelten hiervan naar tijdsorde, overwegingen ontleend aan 't gebruik van eigenaardige woorden en grammaticale vormen hebben hierbij nooit een hoofdrol gespeeld, doen het althans nu niet meer: het eigenaardig karakter van den ons overgeleverden tekst maakt dit onmogelijk. De beoefenaar van het O. V. heeft een zeker aantal geschriften vóor zich, waaruit hij zijn kennis der feiten en hun samenhang moet putten. De geschriften, grootendeels wetten, liederen, spreukenverzamelingen, redevoeringen, zijn zonder datum of vaak met een verkeerden voorzien, gewoonlijk saamgesteld uit stukken van zeer onderscheiden tijd. Er zijn er onder, die hem het beloop der geschiedenis meedeelen; maar hij kan den inhoud niet voetstoots aannemen en moet door de berichten onderling te vergelijken trachten achter de waarheid komen. In die verwarde massa tracht hij orde te brengen en daaruit zijn voorstelling van de geschiedenis op te bouwen. Vaak heeft men geschimpt op het construeeren der geschiedenis; maar geen enkel historicus doet ooit iets anders. Een geschiedverhaal is een kunstwerk, wat in zich sluit, dat

er altijd iets subjectiefs in is. Geen twee historici zullen dientengevolge een tijdvak, persoon, gebeurtenis op dezelfde wijze beschrijven. Bij het rangschikken der feiten, wier datum hem onbekend is, gaat de historicus te werk als het kind dat de stukken van een legkaart in elkaar past: de proef op de som is dat de stukken een geheel uitmaken; zijn van een legkaart eenige stukken weg, dan moet de verbeelding het ontbrekende aanvullen. Ieder historicus nu moet niet alleen van tijd tot tijd de verbeelding of gissing te baat nemen, omdat zijn kennis van de feiten gebrekkig is, maar de vraag, of zijn voorstelling van den loop der zaken de ware is, is nooit met volkomen zekerheid te beantwoorden, want hij heeft te rekenen met de handelingen van menschen, wier drijfveeren aan zijn waarneming vaak ontgaan. Hoe uitgebreider de kennis der feiten is, des te minder speelruimte blijft voor de verbeelding over. Maar elk historicus wijst met recht een voorstelling van den loop der zaken af, waarbij hem het ontstaan van een gebruik, boek, richting zielkundig onmogelijk voorkomt.

Welnu, de volgers der historisch-kritische school op het gebied des O. V.s, gaan uit van de onderstelling, dat de geschiedenis van Israël op dezelfde wijze beoefend moet worden als die van elk ander volk. Zelven opgevoed in het geloof aan eene bijzondere openbaring Gods onder Israël, hebben zij zich hiervan niet losgemaakt dan door de bestudeering der feiten, dat wil in dit geval zeggen der boeken des O. V.s; maar onwillekeurig zijn zij hierbij uitgegaan van den regel: als de samenhang der feiten natuurlijk verklaard kan worden, onderstellen wij geen ingrijping Gods, en hoe dieper zij doordringen in die boeken, des te beter gelukt het hun eenige vaste punten voor de rangschikking in tijdsorde te erlangen, eenige feiten vast te stellen; en waar zij verlegen staan — wat nog bij menig punt het geval is — dan denken zij er niet aan, te onderstellen dat God hier ingegrepen heeft, maar schrijven hun verlegenheid eenvoudig toe aan hun gebrekkige kennis der feiten en den jammerlijken staat waarin de woorden der berichtgevers tot ons gekomen zijn. In geen geval, twijfelen zij er een oogenblik aan, dat de toestand der Israëlieten, ook der uitnemendsten, hunne zeden, gebruiken, wetenschap, kunst,

godsdienstige denkbeelden en voorstellingen enz. verklaard kunnen worden uit hun eigenaardigen aanleg, in verband met hun verleden en hunne omstandigheden. Indien zij hieraan gingen twijfelen, zou hun de grond onder de voeten wegzinken.

Wanneer men zegt dat een historisch verschijnsel langs natuurlijken weg verklaard moet worden, dan voegt men daarbij gewoonlijk niet de beperking: zooveel het verklaarbaar is. Het is natuurlijk, dat men dit nalaat. Immers, men zou dit eigenlijk altijd, bij elke onderzoeking, in welke wetenschap ook die zich met bestaande zaken bezig houdt, moeten getuigen. Geen resultaat toch — uitgenomen in de reken- en meetkunde — is volstrekt zeker; geen verschijnsel geheel verklaarbaar. Geldt dit reeds van de wetenschappen die zich met de stoffelijke zijde der wereld bezig houden, nog veel meer is het waar van die waarin de geestelijke zijde beschouwd wordt. De hoogste, wil men liever de eenvoudige, algemeene oorzaak van ontwikkeling blijft voor ons waarnemingsvermogen verborgen. Waardoor wordt een kind mensch, ook in denken, voelen, willen? Van waar een edel karakter, een genie? Wij gebruiken een paar termen, die ook inderdaad iets beteekenen: aanleg, overgeërfd of niet, en omstandigheden; maar wie daarbij stilstaat belijdt daarmee evengoed zijn onkunde als wanneer een godsdienstig mensch zegt: het is Gods gave. Deze belijdenis is het gevolg eener zielstemming, der behoefte om de geheimzinnige macht waardoor het geestelijk leven der menschheid voortdurend gevoed wordt, te aanbidden, door het geloof in haar onweerstaanbaar vermogen zich te laten troosten en tot vast vertrouwen en onverdroten werkzaamheid bemoedigen; maar dit geloof brengt tot verklaring der verschijnselen niets hoegenaamd bij. Juist omdat die drijfkracht ten goede overal en altijd aanwezig is, kan zij nooit tot verklaring van een bepaald geval worden te hulp geroepen. Tot verklaring somt men alleen de eindige oorzaken op.

Welnu, de historicus doet zoo evengoed bij Israël als elders: hij zoekt naar eene natuurlijke verklaring, en kan hij een verschijnsel in 't geheel niet of slechts zeer gebrekkig verklaren, dan onderstelt hij steeds, dat het langs natuurlijken, d. w. z. een met het wezen des menschen overeenkomstigen, nooit

langs een min of meer bovennatuurlijken weg is tot stand gekomen.

Het is *onmogelijk*, ziedaar een hoofdargument in de rangschikking van de bestanddeelen van den Pentateuch, dat de priesterlijke wet (Ex. 25 tot het eind van Numeri) in de dagen van Mozes gegeven is, om eerst tijdens Ezra — acht eeuwen later — ingevoerd te worden; onmogelijk, omdat die Wet uit den menschelijken geest onverklaarbaar is als produkt van de 14de eeuw vóór Chr., toen Israël nog geen geschiedenis had. Het is *onverklaarbaar*, dus onwaar, dat de bepalingen in Deuteronomium jonger zijn dan die in Leviticus en Numeri: deze *moeten* zich uit gene ontwikkeld hebben, want zij vertegenwoordigen een later standpunt, waarvan wij ons zeer goed begrijpen kunnen dat Israëls wetgevers het ingenomen hebben één of meer eeuwen na Deuteronomium. De auteur van Jez. 40—66 onderstelt de Ballingschap; dus is het *onmogelijk*, dat hij daarvóor heeft geleefd. Die van Daniël kent de tweede eeuw vóor Chr. veel beter dan de zesde, heeft *dus* niet vóor de tweede geschreven.

Met begrippen als uitgedrukt zijn in „onmogelijk'', „onverklaarbaar'', „dus'', ook als „waarschijnlijk'' en „onwaarschijnlijk'', werkt de historicus, zooals ieder wetenschappelijk man. Ook prof. Smith doet dat. Hij komt tot slotsommen „welke door hare overeenstemming met de geschiedenis die mate van blijkbaarheid bezitten (een curiosum der vertaling; het oorspronkelijk heeft „that evidence of historical consistency) waarop de groote meerderheid van geleerden in andere takken van historisch onderzoek gewoon is hare resultaten te bouwen'' [1]). Historical consistency — men bedenke wat dit insluit! Niets minder dan *natuurlijken* samenhang. Het kan ook niet anders. Een knap man mag, in zijn begeerte om de mogelijkheid van wonderen of van „bijzondere'' openbaring te handhaven, zich laten ontvallen dat hij nooit iets voor onmogelijk zal verklaren, dit is niets dan een, niet geheel onschuldige, *lapsus calami*. Een redelijk wezen zijn beteekent een grens trekken tusschen mogelijk en onmogelijk; is een onkundig mensch lichtgeloovig, een wetenschappelijk man trekt vaste, zooveel hij kan scherpe,

1) Bl. 187 der Vert.

grenzen tusschen mogelijk en onmogelijk en houdt deze bij zijn onderzoekingen altijd goed in 't oog.

Waar wij bij het bestudeeren van Israëls inwendige geschiedenis staan voor verschijnselen die uit den aard der zaak slechts gedeeltelijk voor verklaring vatbaar zijn, daar geeft men — ook prof. Smith doet dit — de factoren aan zoover men ze kent, en onderstelt daarnevens die welke altijd of althans dikwijls aanwezig zijn. Van waar bijv. de verheven denkbeelden van Israëls geachtste profeten? Die vraag is onoplosbaar, omdat het ontstaan eener edele persoonlijkheid ons altijd grootendeels een geheim blijft; maar wij merken toch op, dat de verhevenheid en reinheid dier denkbeelden slechts betrekkelijk is, dat bijv. — om met Smith te spreken — „voor Jezaja 's Heeren tegenwoordigheid bij zijn volk nog iets plaatselijks was, en *dit ook niet anders kon*, daar 's Heeren volk zelf nog geographisch beperkt was" [1]), dus dat die denkbeelden voor een deel afhingen van natuurlijke omstandigheden. Dan wijzen wij aan, dat reeds bij hunne voorgangers iets van die denkbeelden te vinden is, minder juist, meer saamgeweven met voorstellingen van lageren rang, maar toch iets: het hoogere is niet als uit de lucht gevallen; het is voorbereid. Eindelijk doen wij zien, dat allerlei omstandigheden hebben medegewerkt om dat hoogere te doen aan het licht treden, omstandigheden die elders dergelijke gevolgen hebben gehad, of waarvan wij ons zeer goed kunnen begrijpen dat zij in ons of in anderen daartoe zouden kunnen leiden. Wat blijft dan over voor de bijzondere openbaring?

Hoe meer men Israëls inwendige geschiedenis bestudeert, des te meer moet men getroffen worden door de opmerking, dat hetgeen men — te recht — het hoogste placht te noemen onder al wat het volk heeft gewrocht, nauw samenhangt met het lagere: zijn godsdienst en zedelijkheid met zijn staatsinstellingen, leefwijs; de reinste godsdienstvormen die Israël gekend heeft met den dienst op de hoogten en het heidendom onder het volk. Wegens onze kortzichtigheid zijn wij wel genoodzaakt bij het beschrijven van Israël eene „Mozaïsche" en eene „heidensche" partij afzonderlijk te teekenen,

1) Holl. Vert. bl. 304.

maar in werkelijkheid hebben die twee niet scherp onderscheiden naast elkaar bestaan; de schakeeringen waren fijn en talloos, en evenmin als bij de richtingen onder ons, heeft ooit onder Israël een partij in alles gelijk tegenover hare tegenstanders gehad. Elke nieuwe vorm van den officiëelen, in de later kanoniek gemaakte boeken van Israël beschreven, godsdienst is een vergelijk geweest tusschen de eischen der strijdende richtingen.

Neem Deuteronomium! Groot is de rol die het in de „Godsopenbaring onder Israël" speelt; welnu, van bijkans elke eigenaardigheid en ieder voorschrift dier wet is de oorsprong aan te wijzen. Hier hebben we een oud-Israëlietisch of heidensch gebruik, dat bestreden, daar een, dat gewijzigd of onveranderd overgenomen en als rechtzinnig gestempeld wordt. De verordeningen over de priesters zijn van stuk tot stuk te verklaren uit den toestand der priesterschappen in Jeruzalem en elders. Bij onze uitlegging van het boek blijft voor eene bijzondere openbaring Gods juist zooveel plaats over als bij eene verklaring van den oorsprong der twaalf artikelen van het Credo of den Heidelbergschen Catechismus. Hierbij verdient het opmerking, dat de bepaling van den tijd waarin Deuteronomium is ontstaan, voortgevloeid is uit deze opvatting van het boek.

Al speelt eene bijzondere godlijke openbaring geen rol hoegenaamd bij de verklaring van Deuteronomium, zoo stuit het ons toch, bij het handelen over dit boek, niet, van Gods werkzaamheid te gewagen, want hoe echt „menschelijk" het boek ook is, dat wil mede zeggen, bekrompen, eenzijdig, schadelijk zelfs, er deden zich bij de samenstelling zeer duidelijk edele beginselen gelden; naast legalisme en formalisme openbaren zich hier barmhartigheid en prijsstelling op zedelijke reinheid. Maar dit kunnen wij niet zeggen, als wij het oog vestigen op de Wet die sedert Ezra den Joden ten richtsnoer geweest is.

Het komt er weinig op aan, zegt prof. Smith, of van de uitdrukking: de Heer sprak tot Mozes, het tweede deel onjuist is, als slechts het eerste waar is, en dat *is* waar, want de Wet was door God aan Israël gegeven, om het volk tot eene omheining te dienen, opdat het niet wegvloeien mocht onder de heidenen.

Nu is het ontwijfelbaar, dat de Wet hiertoe gediend heeft en dat de wetgevers dit mede beoogd hebben; doch eer wij hierbij aan de werking eener bijzondere openbaring denken, dringen zich een paar vragen aan ons op. Vooreerst, houdt de Godsopenbaring onder Israël met de Wet op? Dan gaf zij aan het volk een treurig laatst geschenk, een ware Pandora-doos! Maar met welk recht onderstelt de heer Smith, dat een eenigszins scherpe lijn mag getrokken worden tusschen den tijd waarin de Wet ingevoerd is en de daarop volgende eeuwen. Menschen die geen andere kennis van Israëls geschiedenis bezitten dan zooveel de Bijbel, zonder kritiek gebruikt, meedeelt, kunnen zich dit verbeelden; zooals voor de meesten de vier, vijf eeuwen tusschen Nehemia en Jezus' optreden in blanco liggen; maar een man als prof. Robertson Smith weet beter. Toch durft hij waarlijk schrijven [1]) — dat de Apokriefe boeken, omdat zij in niets onze kennis van de ontwikkeling der O. T.ische openbaring vermeerderen, veel minder waard zijn dan de Kanonieke. Maar hoe? *Daniël* en de Makkabeesche psalmen zouden vruchten dier Openbaring Gods zijn en de boeken der Makkabeeën, die den godsdienststrijd onder leiding der Hasmoneeën gevoerd beschrijven, niet! Waarom anders wordt die lijn hier getrokken dan omdat de Joden het deden, terwijl toch hun maatstaf van kanoniciteit volgens den heer Smith de ware niet was? In den tijd der Makkabeeën stond niemand meer op die met godlijk gezag durfde spreken, zegt de heer Smith. Maar dat deden de opstellers der naëxielische Wet toch waarlijk ook niet, daar zij hunne voorschriften op naam van Mozes zetten. En is dit een bewijs voor de vastheid hunner overtuiging dat hunne woorden Gods woorden waren, dan staan de Schriftgeleerden met hen geheel op éen lijn.

Waar is de grens tusschen het tijdvak der Openbaring en de volgende eeuwen? In deze vinden wij den geweldigen godsdienstoorlog tegen de Syriërs, die uit een godsdienstig oogpunt vrij wat belangrijker is dan de strijd tegen Nebucadresar; daarna de heerschappij van de Hasmoneeën en Herodes, waaronder zich de partijen vormden die in Jezus' tijd zoo groote rol speelden en de Messiaansche verwachting met zoo groote kracht

1) Bl. 123.

herleefde. Is dit alles buiten de godlijke openbaring omgegaan? Waarom? Omdat in dezen tijd geen nieuwe denkbeelden ontstaan zijn en de Joden teerden op de schatten der Schrift? Maar dit is onwaar. Immers in dezen tijd heeft het geloof aan de opstanding uit de dooden, waarvan men in het O. T. zeer weinig, slechts één getuigenis in *Daniël*, vindt, eene steeds grooter plaats in het geloof der Joden ingenomen, om van hunne angelologie, leer van hemel en hel, Logos enz. te zwijgen. Is dit alles ontstaan buiten bijzondere godlijke openbaring, terwijl de zoogenaamde Mozaïsche wet uit God is?

Waar ligt de grens tusschen de Wet en de Misjna, zoodat gene vrucht van Gods geest, deze menschelijk bedenksel zou mogen heeten? Wel is tusschen het opstellen der jongste gedeelten van den Pentateuch en dat der Misjna een viertal eeuwen verloopen, maar de oudste bepalingen in de Misjna liggen niet ver van de zoogenaamd kanonieke af. Simeon de Rechtvaardige, de eerste na „de mannen der Groote Synagoge" aangehaalde autoriteit, is ouder dan *Daniël* en de Makkabeesche psalmen. Ook sluit zich de Misjna wat geest en bedoeling betreft zoo juist aan de Wet aan, dat tusschen beiden geen grens te trekken is. Wat anders beoogden de Schriftgeleerden dan Israël tot een heilig, een van de heidenen afgezonderd volk te maken? Waartoe omschreven zij zoo nauwkeurig den plicht der geloovigen, „een heining om de Wet makende", dan om hen af te houden van overtreding? Ergeren wij ons terecht aan de dorre casuïstiek der Misjna en zien wij daarin den ondergang voor de hoogere zedelijkheid, waarom zouden wij dan Lev. 11 een woord Gods noemen? Vs. 31 vv. zouden in de Misjna volstrekt niet misplaatst zijn. „Als het aas van eenig ongedierte op zaaikoorn valt, dan blijft het rein; maar indien water op dat koorn gedaan wordt, zal het u onrein zijn." Juist een halachische onderscheiding, als van Hillel of van welken rabbi gij wilt! Waar eindigt dan de goddelijke wet? Het eenige antwoord is: daar waar de Joden het eerste deel van hun Kanon sloten. Maar als dezen dit deden volgens verkeerde beginselen, is het zuiver willekeur, indien men hen hierin volgt.

Een bijzondere openbaring zonder inhoud en met niet aanwijsbare grenzen, waaruit kennen wij die? en wat baat zij ons?

Het werk van Robertson Smith is een merkwaardig boek, niet het minst om zijn tweeslachtigheid: oud en nieuw zijn daarin gekoppeld, alles behalve tot een geheel saamgegroeid. Bladzijden van zeer onlogische redeneeringen — vooral die over den Kanon en de Apokriefen — staan er naast andere, vol scherpzinnige opmerkingen en uitstekende historische bewijsvoering. Zal de kloeke auteur durven doordenken? Zal zijn werk ook te onzent velen leiden tot meer klaarheid? Wij hopen het beste.

H. Oort.

Licentiat Dr. Carl Thönes, *Die christliche Anschauung der Ehe und ihre modernen Gegner.* Leiden, E. J. Brill.

Wilhelm Glock, *Die christliche Ehe und ihre modernen Gegner.* Karlsruhe und Leipzig, Verlag von H. Reuther.

De werken, hierboven vermeld, hebben, bij groot verschil in omvang en vorm, voortvloeiend uit verscheidenheid in opvatting en stijl van hen die ze schreven, onderling ook groote overeenkomst. Beide danken hun ontstaan aan de, in 1879, door Bestuurders van het Haagsch Genootschap uitgeschreven prijsvraag: „Welke is de christelijke beschouwing van het huwelijk, en laat deze zich nog handhaven tegenover de daarvan afwijkende denkbeelden, die heden ten dage worden voorgedragen?". Beide werden door Bestuurders met ingenomenheid begroet, al was volgens hen het een van grooter beteekenis en meer waarde dan het ander. Werd de arbeid van Thönes met goud bekroond en opgenomen onder de uitgaven van het Genootschap, die van Glock kreeg, als blijk van gedeeltelijke instemming er mede en ter belooning van de verdiensten, welke hij bezit, de zilveren medaille, met het recht van uitgave aan den auteur zelven. Was beider onderwerp hetzelfde, door de gestelde vraag was als onwillekeurig ook de verdeeling der geschriften

aangewezen. De christelijke huwelijksidé moest ontwikkeld worden in de eerste, haar waarde tegenover de aanvallen der bestrijders getoetst in de tweede plaats. Dat hierbij tevens op wat blijvend en wat vergankelijk, op wat oorspronkelijk en wat later is toegevoegd in de christelijke beschouwing van den echt de aandacht moest worden gevestigd, ligt voor de hand. Het christendom toch stelt, gelijk in meer, ook hier een ideaal, dat in den loop der eeuwen verschillende vormen aanneemt, in overeenstemming met den geest der tijden en der landen, waarin het optreedt. Daarvan nu getuigt de historie. Het ideaal echter blijft altijd hetzelfde, wat wel niet anders mogelijk is.

Terecht heeft m. i. Glock aan zijn antwoord op de vraag zelve een korte geschiedenis van de voorchristelijke denkwijzen over het huwelijk bij Romeinen, Grieken en Joden doen voorafgaan, wat Thönes naliet, al vergeet ook hij niet later ter gelegener plaatse de aandacht zijner lezers op het verschil in deze tusschen de voorchristelijke en de christelijke wereld te vestigen. Doch om bij de eigenlijke vraag te blijven! We ontvangen tot antwoord er op van beiden een historisch-genetisch en een apologetisch-critisch, of wil men liever: „een philosophisch deel."

Bij Thönes behandelt het eerste „Haupttheil": „die christliche Anschauung der Ehe;" het tweede: „Die Gegner." Beide worden gesplitst in onderdeelen. Het eerste in drie: *a.* Die Anschauung des Neuen Testaments von der Ehe ohne ascetische Elemente; *b.* Die ascetischen Elemente der Anschauung der Ehe, die im Neuen Testamente sich finden; *c.* Die christliche Anschauung der Ehe in der Geschichte der Kirche. Het tweede in twee: *a.* Wissenschaftliche Gegner; *b.* Sociale Gegner.

Glock bewandelt denzelfden weg, dien hij in zijn Inleiding op de volgende wijze omschrijft: „Wir werden zunächst die Vorstufen des christlichen Ehebegriffs in ihren Hauptformen darzustellen haben. Sodann werden wir die christliche Ehe selbst charakterisiren sowohl in ihrem Wesen als in ihren wesentlichen geschichtlichen Erscheinungsformen. Endlich wird die Kritik das so gewonnene und geschichtlich bekräftigte Wesen der christlichen Ehe zu vertheidigen haben gegen die modernen Gegner."

Ook beschrijven beide schrijvers het karakter van den

christelijken echt schier] met dezelfde woorden. Lezen we toch bij den een, dat het huwelijk volgens Jezus is: 1. „Volle leibliche und geistige Lebensgemeinschaft von Mann und Weib; 2. göttliche Ordnung; 3. unauflöslich; 4. Monogamie; bij den ander heet het: volgens Jezus „hat die Ehe einen göttlichen Ursprung; eine unauflösliche Dauer, und bezweckt die totale physisch-psychische Lebenseinheit von Mann und Weib auf Grund der Geschlechtseinheit."

Nemen we verder nog in aanmerking, dat beiden tot hetzelfde resultaat komen,

dat Glock op de vraag, nu door dezen, dan door genen gedaan: „Kan de christelijke beschouwing van het huwelijk tegenover de meeningen, die er van afwijken in het heden, nog met goed gevolg verdedigd worden?" uit volle borst een „Ja!" doet hooren;

dat Thönes het niet noodig acht voor de wetenschappelijke en practische tegenstanders de wapenen neer te leggen;

dan is de overeenstemming tusschen beiden in de hoofdzaak niet wel te loochenen.

Zoo kan dus het verschil alleen bestaan in de bijzonderheden: in den vorm, den stijl, de inkleeding, of ook in de meerdere of mindere volledigheid der te behandelen stof. Wat nu ook werkelijk het geval is. In 't algemeen kunnen we zeggen, dat de eene schrijver den anderen aanvult. Wat we bij Thönes soms missen, wordt ons door Glock geboden, en omgekeerd. In volledigheid en uitvoerigheid spant de eerste de kroon, alhoewel de zucht om zoo volledig mogelijk te zijn wel eens de grens doet overschrijden, en tot breedsprakigheid leidt, tot uitstapjes n.l. op een aan het onderwerp vreemd gebied, hier en daar tot het vermelden van bijzonderheden, die weinig ter zake doen, soms ook tot weerlegging van vijanden, die reeds lang en voorgoed verslagen en begraven zijn.

Waartoe b. v. nog in onze dagen het harnas aangetrokken tegen een Bernardino Ochino, wiens meening over het recht der polygamie ook onder de Christenen zeker door niemand meer met een beroep op Handel. 4: 32 zal verdedigd worden, of, indien wel, van een verstandig mensch geen weerlegging meer te verwachten heeft. Als werd niet in alle christelijke landen de

monogamie als de eenig wettige vorm van huwelijk door de wet erkend, en de polygamie strafbaar gesteld! Krijgen we zoo niet „des Guten zuviel"? Zou niet een eenvoudige vermelding van dit feit als historische curiositeit voldoende zijn geweest?

In populaire behandeling van het opgegeven onderwerp munt voorts Thönes boven zijn mededinger uit. Zijn boek kan door ieder, geleerde en ongeleerde, met vrucht gelezen en genoten worden. Aanschouwelijk weet hij ons de zaken voor te stellen, en in een zeer behagelijken vorm. Gaarne zou ik van Glock hetzelfde willen getuigen. Doch dat gaat niet, zelfs niet met de meeste welwillendheid tegenover zijn werk, dat inderdaad vele verdiensten heeft. De stijl is hier droog, de vorm onaangenaam, de taal die der duitsche geleerden, de redeneering afgetrokken. Het geheel mist levendigheid van voorstelling en is weinig boeiend. En ook de vorm mag niet worden verwaarloosd! Wat hier is geschied. Vandaar, dat ongeletterde lezers, — en ook zij moeten voor 's schrijvers denkbeelden gewonnen worden — zijn boek zeer spoedig uit de hand zullen leggen, omdat het hen niet bevredigen *kan*. Al die Hebreeuwsche, Grieksche en Latijnsche aanhalingen, waarvan meestal de vertaling ontbreekt, moeten den niet classiek ontwikkelden lezer afschrikken, wat jammer is, met het oog op de historische stof, die blijkbaar met ijver is vergaard en met zorg gerangschikt.

Ik vrees, dat deze opmerkingen mij onder de menschen zullen doen rangschikken, wier „landläufigen Vorwurf der abstrakten Wissenschaftlichkeit" de schrijver zegt: „gerne und mit voller Absicht zu riskiren." — Toch kon ik ze niet weerhouden. In eene zaak van zoo algemeen belang, vooral voor het groot publiek, mag de draagkracht van dat publiek niet worden uit het oog verloren, noch overschat. En dat gebeurt hier, helaas! te vaak en te veel. Of zou Glock soms willen, dat alle menschen doode talen gingen leeren om zijn boek te kunnen lezen! Maar dan behoort hij in Utopia te huis en niet in de wereld der negentiende eeuw!

Desalniettemin verkies ik zijn bewerking van de historische stof boven die van Thönes, die zich ook hier niet genoeg te beperken weet, en veel minder voet bij stuk houdt dan zijn met zilver be-

kroonde medestrijder. Ware de laatste even gelukkig geweest in zijn laatste deel, hij zou meer succes op zijn arbeid hebben gehad. Men versta mij hier wel! Ik breng alle hulde aan zijn wederlegging van de wijsgeerige vijanden, waarbij hij de krachten zijner tegenstanders waarlijk niet te licht heeft geacht, gelijk de refutatie zelf dan ook de grondbeginselen hunner wijsbegeerte in de eerste plaats raakt. Maar ik geloof, dat de sociale tegenstanders, als Thönes hen noemt, veel gevaarlijker zijn dan hun wijsgeerige vrienden. Hun argumenten toch vallen veel meer onder het bereik der massa en maken veel meer indruk door den vorm, waarin ze worden gekleed, een vorm, die, als bij George Sand e. a., de verbeelding gespannen houdt en prikkelt.

Wijsgeeren als von Hartmann, Schopenhauer, Feuerbach, worden door de massa toch niet gelezen. Het volk houdt niet van afgetrokken redeneeringen, al zijn ze nog zoo juist en treffend. Dit over het hoofd gezien en zich van de sociale tegenstanders afgemaakt te hebben in een noot met deze weinige woorden: „Es bedarf kaum der besonderen Erwähnung, dasz wir mit „Büchner und Genossen zugleich den ganzen Chorus der seelenver„wandten Romansteller und Feuilletonisten treffen wollen," verraadt òf onbekendheid met hun arbeid, òf gemis aan menschenkennis, òf loochening van den invloed, dien zoogenoemde pikante lectuur op de gemoederen der menigte uitoefent.

Dat heeft Thönes beter begrepen en daarom het volle licht laten vallen op de rampzalige gevolgen eener huwelijksopvatting als die van G. Sand e. a.; op een emancipatie der vrouw, die slechts nadeelig op het echtelijk leven kan werken. Ook toont hij, hoewel onpartijdig en onbevooroordeeld waardeerend wat er goeds is in de zoogenoemde „vrije liefde," met de stukken de onhoudbaarheid van een huwelijksleven in vrije liefde aan, door zijn voorbeelden te nemen uit kringen, waarin de „vrije liefde" zich tijdelijk, — doch ook maar tijdelijk — wist in te burgeren. Ja, ik ben geneigd de laatste hoofdstukken van Th's boek, — al had ook in deze wat meer beknoptheid geen schade gedaan, en al deel ik niet in alles 's schrijvers meeningen, al had ik vooral de bestrijding der wijsgeeren von Hartmann e. a. wat scherper gewenscht, — onder de best geslaagde van het gansche werk te tellen, de lezing zoo-

wel van vrienden als van tegenstanders des christendoms in zake den echt ten volle waard. —

Doch genoeg ter vergelijking! Nog ligt mij een en ander op het hart wat ik den lezer van dit tijdschrift niet wil onthouden, wat althans bij de lezing der beide geschriften mijn aandacht getrokken heeft.

Op de vraag naar de denkbeelden van Jezus omtrent het recht van echtscheiding geven de beide schrijvers geenszins hetzelfde antwoord. Meent Thönes bij het onderzoek er van aan Marcus de prioriteit te moeten toekennen boven Mattheüs, Glock verdedigt, op gezag van Keim, het tegenovergestelde gevoelen. De eerste acht dientengevolge volgens Jezus den echt volstrekt onverbreekbaar, de tweede is van oordeel, dat de meester althans één scheidingsgrond heeft toegelaten: overspel van een der echtgenooten. Hij verklaart dan ook het weglaten der woorden „παρεκτὸς λόγου πορνείας" bij Marcus, Lucas en Paulus hieruit, dat de laatsten in de „πορνεία eine selbstverständliche faktische Aufhebung der Eheeinheit sahen." Waarop dit laatste vermoeden steunt, zegt hij ons niet. Mij echter komt een dergelijke bijvoeging, waar ze niet uit de woorden der schrijvers zelf voortvloeit, tamelijk ongewettigd voor; terwijl de poging om op deze wijze, het koste wat het wil, overeenstemming te brengen tusschen de verschillende Nieuw-Testamentische schrijvers, zoo vaak ze van elkaar afwijken, vrij wel riekt naar het onwetenschappelijk en daarom reeds sinds lang gevonnisd werk der oude harmonistiek. Gewis, het valt moeilijk uit te maken, aan wien in deze zaak de prioriteit toekomt, aan Marcus, dan wel aan Mattheüs. Voor den een is allicht evenveel te zeggen als voor den ander. 't Is vrij wel een rondtasten in den blinde. Daarom is misschien de volgende gissing niet al te gewaagd, dat n.l. reeds van den aanvang af onder de Christenen twee partijen hebben bestaan, die zich beiden ter verdediging van haar gevoelen op Jezus beriepen, met het doel om zoo ieder voor zich haar meening op het gezag van den meester ingang te doen verkrijgen bij anderen. Een meer strenge partij, waartoe de schrijver van het tweede, een minder strenge, waartoe die van het eerste evangelie behoord heeft. Beide hebben ook in de latere kerk haar vertegenwoordigers gevonden, gene in het Catholicisme, dat het

huwelijk als sacrament, en, in theorie althans, als onontbindbaar beschouwde, deze in het Protestantisme, dat ophield in den echt een sacrament te zien, nog een stap verder ging en ook om andere redenen dan echtbreuk, om kwaadwillige verlating en mishandeling b. v., scheiding toestond. Wanneer ik hier het Catholicisme de strengere partij noem, dan vergete men echter niet, dat die meerdere gestrengheid vaak alleen in woorden en wetsartikels bestond, daar het beginsel in de practijk, ook met goedkeuring en op gezag van de kerk zelve, maar al te dikwijls schipbreuk leed. —

Een bedenking heb ik voorts tegen de wijze, waarop Thönes bij de beschouwing der N.-Testamentische schrijvers aangaande het huwelijk te werk gaat. Hij verdeelt ze, als we boven reeds zagen, in die welke geene, en in die, welke wel ascetische elementen bevatten. „Allerdings," schrijft hij, „allerdings möchte nun jemand gegen diese Theilung des Neutestamentlichen Stoffes namentlich im Hinblick auf Paulus den Einwurf erheben, dass durch dieselbe Zusammengehöriges aus einander gerissen werden müsse. Allein wir sind der Ansicht und hoffen für dieselbe auch den Beweis der Richtigkeit zu erbringen, dass, abgesehen von den erwähnten anderen neutestamentlichen Stellen, die ganz vereinzelt sind, die ascetischen Elemente in seinen Aussprüchen über die Ehe auch bei Paulus so wenig eine beherschende Stelle einnehmen, dass sie vielmehr zu seinen Hauptgedanken in einem gewissen Gegensatze stehen." Of dat bewijs voldoende geleverd is, betwijfel ik zeer. Ik althans deel het gevoelen van die bestuursleden van het genootschap, die een dergelijke scheiding willekeurig, en dus ongeoorloofd, achten. Paulus ascetische denkwijze toch heeft wel degelijk haar invloed op zijn beschouwing en waardeering van het huwelijk doen gelden. De Apostel heeft den echt niet geminacht, dat zij verre! maar toch achtergesteld bij den ongehuwden staat. Zijn meening in deze moge een gevolg zijn geweest van zijne toekomstverwachting, van zijn hoop op de spoedige wederkomst van Christus, van zijn grooten ijver en zijne zorg voor de belangen van het Godsrijk, die, vreesde hij, schade zouden lijden bij hen, die zich door aardsche banden ook nog andere plichten zagen opgelegd, — dit een en ander geeft ons geen recht, van hem een mensch te

maken met twee aangezichten, ten deele groot voorstander van het huwelijksleven, ten deele even groot voorstander van de ascese. „Trouwen is goed, niet trouwen is beter.” Zoo is de leuze van den apostel geweest. Laat ons die leuze afkeuren, maar dat Paulus blijve in zijn geheel, de man, die hij geweest is! Laat ons in de motieven, waardoor hij tot zijn leuze kwam, niet deelen, we kunnen, we moeten ze in ieder geval waardeeren. Vooral gelde hier het „tout comprendre est tout pardonner.” Wij zijn het niet met Paulus eens. Goed. Maar waartoe nu gezegd: de apostel heeft het met zijn ascese zoo kwaad niet gemeend! Waartoe verzachtende omstandigheden te pleiten voor een zaak, die dat volstrekt niet behoeft! Ware Paulus een kind geweest van onzen tijd, hij zou hoogst waarschijnlijk niemand hebben geraden ter wille van de paroesie niet in het huwelijk te treden. Wel misschien ook nu nog onthouding hebben aangeraden met het oog op de belangen van Gods koninkrijk, op 's menschen hoogste levensideaal. En met dit laatste zou hij — dit zal wel niemand ontkennen — degelijker grond voor het niet sluiten van een huwelijk hebben ingebracht, dan vele celibatairs der negentiende eeuw, die niet trouwen, alleen omdat zij tegen de lasten, de zorgen, de moeiten van het huwelijksleven opzien. En zijn idealisme zou dan, meen ik, op de instemming kunnen rekenen van alle weldenkende en ernstige menschen, die met hem van een practisch en janrappistisch materialisme in deze niet zijn gediend. Gelukkig echter dat huwen en trouw zijn aan een ideaal geenszins in zoo vijandige houding tegenover elkander staan, als de heidenapostel meende. Gelukkig ook, dat wij nog met een Clemens Alexandrinus kunnen en mogen getuigen: „Wie als echtgenoot en vader onder alle verzoekingen, waarin hij door de zorg voor vrouw en kinderen, gezin en bezittingen wordt gedompeld, staande blijft, zonder zich van de liefde tot God te laten aftrekken, overtreft andere mannen. Hij, die alleen voor zichzelf heeft te zorgen, staat verre achter bij hem, die wel in de zorg voor zijn eigen zaligheid meer belemmerd wordt, maar dan ook nuttiger is voor de maatschappij, en vertoont naar waarheid in het klein het beeld der allen verzorgende Voorzienigheid.”

Terwijl ik in het voorbijgaan de vraag doe, of Thönes gelijk heeft, als hij zoo maar in 't algemeen beweert: „bei

Römern und Griechen aber konnten auch die Frauen ihren Männern den Scheidebrief schicken," meen ik voorts dat „die Ergänzungen" bij hem zonder schade hadden kunnen achterwege blijven, daar ze veelal kwesties behandelen, die of in het N. Testament niet voorkomen en dus liever elders hadden moeten worden besproken, of kleinigheden, die hij in het voorgaande best had kunnen opnemen. Over het geheel is de ontwikkeling der Nieuw-Testamentische beschouwingen over den echt, zooals we die bij Glock aantreffen, al is deze minder diep, en minder tot in bijzonderheden afdalend, geleidelijker en beknopter.

Bij beide schrijvers evenwel had ik meer aandacht geschonken willen hebben aan de vraag naar de plaats der vrouw in het gezin tegenover den man, en naar haar rechten in deze. Zijn deze nl., gelijk de nieuw-testamentische schrijvers en ook latere kerkleeraars hen omschrijven, in overeenstemming met de godsdienstig-zedelijke grondbeginselen van het Christendom? Is werkelijk de „Unterordnung" waarvan bij Paulus en anderen sprake is, zoo dikwijls der vrouw haar plaats tegenover den man in het huwelijk wordt aangewezen, met die beginselen te rijmen, of nog een overblijfsel van het Jodendom, waaraan ze zich in deze slechts voor een deel hadden ontworsteld? Het wil mij voorkomen, dat er wel degelijk strijd is, en dat aan de vrouw, krachtens de algemeene beginselen des Christendoms, meer rechten hadden kunnen worden toegekend dan in de eerste tijden, en ook later, is geschied. Ik althans acht volstrekt niet uitgemaakt, dat volgens de christelijke beschouwing van het huwelijk de vrouw zich in den echt aan den man moet onderwerpen, gelijk Thönes in zijn werk beweert. Ook schijnt mij zijn stelling: „Juristisch formulirte Gleichstellung wird allerdings durch das Christenthum den Ehegatten versagt, weil durch eine Solche das Wesen der wahren Ehe zerstört werden müsste" geenszins boven bedenking verheven. Vooral niet, omdat hij zelf er onmiddellijk op volgen laat: „aber dem Geiste des Christenthums entspricht es durchaus solche Rechtsbestimmungen, welche die persönliche Würde der Ehefrau verletzen, abzuschaffen." De vraag is nu maar, welke die „Rechtsbestimmungen" zijn. En van het antwoord op die vraag hangt eigenlijk alles af. Natuurlijk: de vrouw moet

vrouw blijven. Maar wordt niet veel onvrouwelijk geacht wat, wel bezien, volstrekt niet met de natuur der vrouw in strijd is? De vrouw moet ook zijn de gelijke des mans. En als zoodanig staat ze wel naast, maar nooit onder den man. Het christelijk idealisme wordt m. i. beter weergegeven in het woord van Paulus: „in Christus is man noch vrouw, slaaf noch vrije, in hem zijn allen één", dan in het lied van ten Kate, door Thönes met instemming aangehaald:

Hij — alleen voor God geschapen
  Zij — voor God ook, maar in hem.
Hij Gods glorie; zij de zijne;
  Zij — het oór en hij — de stem.

Hij zelfstandig als de ceder,
  die op eigen wortel steunt;
Zij afhanklijk als de klimop,
  die zich aan haar takken leunt.

In deze woorden toch, hoe schoon ze ook mogen klinken, komt de vrouw geenszins tot haar recht en wordt te veel bij den man achtergesteld. Alsof de vrouw alleen in en door den man haar bestemming zou kunnen bereiken!

Eindelijk — en hiermede wil ik mijn opmerkingen over het historisch deel besluiten — eindelijk had ik, zoowel bij Thönes als bij Glock, een meer uitvoerige en afdoende ontvouwing van het Roomsche kerkrecht verwacht, bij den laatste vooral ter voorbereiding van de besluiten, op het concilie van Trente genomen, die nu tamelijk wel uit de lucht komen vallen. Dit is te meer te betreuren, omdat de dogmatische beschouwing van het huwelijk, waarvan Thomas Aquino de vertegenwoordiger is, zoo bondig door hem wordt uiteengezet. De meerdere of mindere overeenstemming van kerk*recht* en kerk*leer* was ons dan tevens duidelijk geworden.

Thönes bewijst mij de eer letterlijk aan te halen wat ik omtrent het kanoniek recht in mijn studie over het christendom en de vrouw geschreven heb. Liever had ik hem meer gebruik zien maken van Richter en Dove's geschiedenis van het christelijk kerkrecht, waaruit hij volledigheidshalve met beter gevolg zou hebben

geput, en die hem geenszins onbekend is. Door het eerste te doen wordt nu het kanoniek recht wel wat stiefmoederlijk bedeeld.

Bij het Protestantisme mochten voorts de formulieren ten gebruike bij de huwelijksinzegening niet met stilzwijgen zijn voorbijgegaan. Eindelijk schijnt de Grieksche kerk geheel aan de aandacht der schrijvers te zijn ontsnapt. In geen der beide verhandelingen wordt ze met een enkel woord vermeld. Zelfs wordt op haar uit de verte niet gezinspeeld.

Ik zou hiermede kunnen eindigen, daar ik boven reeds met een enkel woord op de verdiensten van het laatste deel der beide geschriften gewezen heb. Toch zij het mij vergund ook hieruit nog een en ander mee te deelen. Het is bij beide auteurs gewijd, als wij zagen, aan de tegenstanders van het christelijk huwelijk. Thönes bestrijdt er Schopenhauer, von Hartmann, Pierson, Darwin, en de Darwinistische geschiedvorschers Lubbock, Mac'Lennan, Tylor, Giraud Teullon, die hij onder de wetenschappelijke bestrijders telt. Voorts de sociale tegenstanders: de verdedigers der vrije liefde, en die der gelijkstelling van man en vrouw in het huwelijk. Sand, Gottschall, Alexander Dumas, Freytag, Gützkow, Mill e. a. komen hier ter sprake.

Glock — ik merkte het reeds op — maakt zich van de laatsten te gemakkelijk af, doch bespreekt behalve de door Thönes bestreden theoretische vijanden Schopenhauer, von Hartmann, Darwin — Pierson wordt door hem niet vermeld — ook nog Strausz, Feuerbach en Büchner met zijne aanhangers.

Het gaat natuurlijk niet aan, hier ook maar in het kort te vermelden wat zoo al tegen die allen ter wederlegging van hunne aanvallen wordt ingebracht. Het zij genoeg te zeggen, dat de zaak van het christendom, wat het huwelijk betreft, niet zoo hopeloos staat, als wellicht sommigen, die hier onder de bestrijders namen hooren noemen als de boven vermelde, zouden vermoeden. Ook mag niet over het hoofd worden gezien, dat de aanvallers meermalen aan het christendom in het algemeen ten laste leggen wat de meening is van een klein deel der christenheid of wel van een of ander tijdvak in zijn geschiedenis. Verder trekt het de aandacht dat de beschuldigingen tegen de christelijke opvatting van het huwelijk lijnrecht tegen-

over elkander staan, naarmate ze uit den mond van een pessimist of van een optimist vernomen worden. Glock heeft dat met de noodige juistheid opgemerkt, toen hij schreef: „Auf der einen Seite erheben die Pessimisten den Vorwurf: Eure Ehelehre hat sich in Weltpflege und Weltliebe verirrt; ihr wollt die Ehe veredeln und heiligen! Auf der andern Seite stellen die Optimisten ihre Anklage: Eure Ehelehre hat sich in Weltflucht und Weltverachtung verirrt; ihr wollt die Ehe herabwürdigen und miszachten! Die einen sagen: ihr taxirt die Ehe viel so hoch! Die andern sagen: ihr taxirt die Ehe viel zu niedrig! Beide Vorwürfe und Anklagen stehen im schnurgeraden Widerspruch, was offerbar von vornhercin ein Beweis gegen ihre Wahrheit ist. Ein ähnlichen Wiederspruch zwischen beiden Gegnern betrifft das Angriffsobjekt. Schopenhauer-Hartmann glauben dem modernen freundlichen Christenthum am leichtesten die von ihnen desavouirte ehefreundliche Tendenz nachweisen zu können und richten darum ihre Angriffe gegen die moderne christliche Ehelehre. Feuerbach-Strausz dagegen glauben dem antiken asketisch angehauchten Christenthum am leichtesten die von ihnen desavouirte weltflüchtige und ehefeindliche Tendenz vorwerfen zu können und richten darum ihre Angriffe gegen die altkirchliche, altorthodoxe Ehelehre, welche ohne weiteres mit der heutigen christlichen Ehelehre identificirt wird. Beide Angriffe sind zudem weit entfernt, das Wesen der christlichen Ehe zu treffen; sie treffen höchstens eine geschichtliche Entwicklungsperiode des Wesens der christlichen Ehe, sei es die altkirchliche oder neukirchliche Ehelehre; nie und nimmer aber wird das Christenthum zugeben, dasz irgend eine geschichtliche Entwickelungsstufe des christlichen Ehebegriffs identificirt werde mit diesem Begriffe."

Dit is, dunkt mij, juist gezien. Maar minder juist gezien is het, als door beide schrijvers het Darwinisme als vijand van het Christendom in zake het huwelijk wordt tot de orde geroepen. Vooral niet, als het, gelijk door Thönes, bestreden wordt met een: „de zaak van het Darwinisme is nog volstrekt niet uitgemaakt." Ik zou willen vragen, of dan wel door de natuurkunde en de geschiedenis is uitgemaakt, dat het huwelijk — het monogamische wel te verstaan — het oorspronkelijke, en dus in dien zin „Gottesordnung" is? Of het huwelijk

niet ook Gottesordnung blijft, wanneer mocht blijken, dat de monogamie het resultaat is van een over eeuwen zich uitstrekkende ontwikkeling van het huwelijksleven in de menschheid? Of niet, met het oog op de geschiedenis, de ontwikkelingshypothese meer vóor zich heeft dan de degradatie-theorie? Of het geheel juist is wat Thönes van hen beweert: „Ihrer Anschauung zufolge kan auch für die zartesten Beziehungen des menschlichen Lebens, wie sie im Gebiete der Religion und Sittlichkeit gegeben sind, keine andere Ordnung gelten, als welche durch den Kampf um's Dasein in jedem Zeitmoment den Individuen und der Geselschaft aufgelegt wird?" Dit moge waar zijn met het oog op mannen als Büchner, Darwin zelf „läszt", gelijk Glock terecht beweert, „die moralische Seite der Ehe völlig in ihrem Rechte, und will mit keinem einzigen Worte die christliche Ehe anfeinden." En nu gaat het niet aan, den meester aansprakelijk te stellen voor de gevolgtrekkingen door enkele zijner leerlingen gemaakt. Thönes zelf schijnt blijkens sommige uitlatingen iets van de zwakheid zijner bestrijding der Darwinisten te hebben gevoeld. Nu eens toch acht hij het volstrekt niet bewezen, dat het menschelijke huwelijksleven van den beginne af monogamisch is geweest. Dan weer heet het, dat het huwelijk „seinen vollen Ausdruck und seine Vollendung nur findet in der monogamischen Ehe", wat de meeste Darwinisten wel zullen toegeven.

De Darwinisten zijn eenzijdig, omdat ze meestal slechts één zijde van het geslachtsleven tot punt van hun onderzoek maken, het physische namelijk, en hierop alleen hun theorie bouwen. Doch ook daarmede komen ze nog niet met het christendom in strijd. Want ook dit gaat den zinnelijken kant van den echt niet onopgemerkt voorbij. Ten allen tijd heeft het er zijn aandacht aan geschonken en aan de wet, door Darwin ontdekt, die der „Züchtwahl", gehoorzaamd, zoo dikwijls het, bij monde zijner volgers, gestreden heeft tegen huwelijken in verboden graden, of zich verzet tegen echtvereenigingen van personen uit gezinnen, waarin erfelijke kwalen heerschende zijn.

En eindelijk, zoo nu eens door de historie, door het voortgaand onderzoek mocht bewezen worden, dat de ontdekkingen van Mac'Lennan c. a. geen „onbewijsbare en elkander wedersprekende hypothesen" zijn, gelijk een schrijver in de kerke-

lijke courant ze gelieft te noemen, zou dan voor het christelijk ideaal van het huwelijk de laatste ure zijn geslagen en de monogamie weer plaats moeten maken voor polygamie, of nog erger? Ik kan het mij niet wel voorstellen. Zoo spoedig laat de menschheid het door eeuwenlangen strijd en lijden veroverde goed der beschaving niet weer los. Mij dunkt, dat we in deze kalm en met goed vertrouwen de toekomst kunnen te gemoet-, en aan het historisch onderzoek zijn gang laten gaan. Ten slotte geloof ik ook, dat men een man als Mill, die voor de verbetering van het lot der gehuwde vrouw ijverde en hare gelijkstelling met haren echtgenoot eischte, onrecht doet door hem als bestrijder van de christelijke beschouwing des huwelijks voor te stellen, hoe eenzijdig zijne theorien in deze dan ook moge zijn. In het christelijk ideaal toch ligt ook wat hij wil opgesloten. Het laatste alleen stelt meerder en hooger eischen. En dat is zijn eer en zijn kracht.

Het is natuurlijk geenszins mijne bedoeling, door de gemaakte opmerkingen iets te willen afdingen op de waarde der mij ter beoordeeling toegezonden werken. Gaarne betuig ik mijn oprechten dank voor wat de schrijvers er van ons gegeven hebben, en breng ik hulde aan de belezenheid, waarvan hun arbeid de blijken draagt, aan de zorg, die ze er aan hebben gewijd, aan de moeite, die ze zich hebben getroost, aan de onbevangenheid, waarmede ze ook hun tegenstanders hebben weten te waardeeren.

Neen! hun historische ontwikkeling van de christelijke beschouwing aangaande het huwelijk maakt geen aanspraak op volledigheid. Beider „Abschnitt" hierover „will" — om de woorden van Glock te gebruiken, waarmede ook Thönes wel zal instemmen — „will selbstverständlich nur ein Grundrisz der Geschichte des christlichen Ehebegriffs sein." Toch krijgt wie later een volledige geschiedenis er van wil geven hier een leiddraad, die hem den weg kan wijzen bij de verzameling en bewerking van de historische stof. Misschien slaat een der thans bekroonden zelf wel spoedig de handen aan den arbeid om zulk eene volledige geschiedenis te schrijven. Met Glock toch erken ik gaarne, dat het werk van Stäudlin: „Geschichte

der Vorstellungen über die Ehe" uit het begin dezer eeuw, hoeveel goeds het ook moge bevatten, verouderd, en niet meer op de hoogte is, dus allerwege aanvulling en verbetering eischt. Met vrucht kan voorts hij die dit werk begint raadplegen: J. Martin Göschl: „Versuch einer historischen Darstellung der kirchlich-christlichen Ehegesetze von Christus bis auf die neuesten Zeiten", in 1832 te Afschaffenburg verschenen. Ook late hij Friedberg's „das Recht der Eheschlieszung in seinen geschichtlichen Entwickelung", Leipzig 1865, niet ongelezen. De belangrijkheid van een dergelijk historisch onderzoek zal wel door niemand, allerminst door de schrijvers der prijsverhandelingen, betwijfeld worden, als ze bedenken, hoevele valsche en averechtsche voorstellingen, zelfs bij goed ontwikkelde menschen, rechts- en godgeleerden, nog aangaande het christelijk huwelijksideaal worden aangetroffen. Zou niet tevens uit dit onderzoek zonneklaar blijken, dat de kerkelijke beschouwing in deze bij lange na niet altijd de echtchristelijke is; en dat het christelijk ideaal zich verre boven het kerkrecht verheft, juist omdat het ethisch-religieus, d. i. niet wettisch, is? De wet toch reglementeert de daden, het ideaal vormt de karakters der menschen. De wet beoordeelt het uitwendige, het ideaal is richtsnoer voor het innerlijk leven. De wet beoogt in alles het belang van het geheel, het ideaal allereerst de volmaking van ieder individu, en hierdoor die van het geheel. Voor de wet is het huwelijk contract, uit het oogpunt van het christelijk ideaal: ethisch-religieuse vereeniging. Voor de wet is de gehoorzaamheid, voor het ideaal de liefde het meest. Vandaar dat, gelijk Luther reeds terecht inzag, staat en kerk, als in alles, ook hier moeten gescheiden blijven, opdat de vrije kerk naast en in den vrijen staat zich kunne ontwikkelen, en beide elkanders rechten leeren eerbiedigen. 's Hervormers woord is als voor onzen tijd geschreven: „So manches Land so manche Sitte, sagt das gemeine Sprüchwort, demnach, weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer iglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen." In overeenstemming met deze meening wil hij vervolgens de rechtszijde der huwelijkssluiting en huwelijksontbinding over-

laten aan den staat. Dat is het werk der Juristen zegt hij: „denn auch Christus hier nichts setzt noch ordnet als ein Jurist oder Regent in äusserlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, dass man das Gesetz vom Scheiden recht brauche, nicht zum Muthwillen wider Gottes Gebot."

Alzoo, en dit mogen we niet vergeten, alzoo: het huwelijk is, uit een ideeel oogpunt bezien, onverbrekelijk, maar in de onvolkomen maatschappij, van wege de hardigheid veler harten, kunnen zich gevallen voordoen, waarin bepaalde huwelijken noodzakelijk verbroken *moeten* worden. Niet aan de willekeur van den bijzonderen persoon mag het oordeel hier worden overgelaten. Immers dan zou de door Jezus terecht veroordeelde toestand weer in het leven worden geroepen, waarschijnlijk meestal ten nadeele van een der partijen, en wel van de zwakkere. Neen! in zulke gevallen heeft de wet te voorzien. Aan haar is het, de rechten en plichten, ook der gescheiden echtgenooten, te bepalen en nauwkeurig te omschrijven. Ziedaar het ware standpunt, dat wij m. i. moeten innemen, ook als we staan tegenover hen, die thans verandering in de bepalingen van onze wet op de echtscheiding eischen. Hoe hoog we het ideaal houden, daar zijn omstandigheden, die een huwelijk feitelijk ontbinden, en met die omstandigheden heeft de wetgever te rekenen, met de werkelijkheid nl., die niet over het hoofd mag worden gezien voor een theorie. De wereld opofferen aan een theorie is kortweg onzinnig. Niettemin blijft het christelijk ideaal voor alle echtgenooten bestaan. En dat ideaal is bij ieder huwelijk, dat gesloten wordt, voor hem die het sluit: monogamie, onverbreekbaarheid, heiligheid. Alleen bedenke men, dat we in de christelijke huwelijksbeschouwing geen „Rechtssatzung zu erblicken haben, sondern nur ein Princip, das zur Leuchte der Gewissen bestimmt ist und das Ideal in sich enthält, welchem die Christenheit immer mehr zustreben will." Dat ideaal is in zooverre reeds vervuld, als allen, die in den echt treden, op het oogenblik, waarop zij dit doen, zich voornemen een vereeniging voor het leven te sluiten; ook zij, die in de practijk voor gemakkelijke echtscheiding pleiten. Want ook de ernstigen onder hen willen eerst dan scheiding, als *de grond*, voor een ge-

lukkig en waarachtig huwelijksleven noodig, is weggespoeld. Hen te veroordeelen als lichtzinnigen, die alles op losse schroeven willen zetten, en voor wie zelfs het huwelijk niet meer heilig is, is eenvoudig het werk der oppervlakkigheid en bekrompenheid, meer dan het gevolg van christelijk idealisme. De verstandige idealist verliest ook de werkelijkheid niet uit het oog, al wenscht hij door zijn ideaal het gebrekkige te overwinnen en de werkelijkheid te heiligen, al is hij niet tevreden, zoolang de bestaande toestand niet aan zijn ideaal beantwoordt. Ook hoopt hij, dat het ideaal eenmaal werkelijkheid zal worden.

Zoo hopen ook wij op de verwezenlijking van het christelijk huwelijksideaal, en wenschen beiden schrijvers van harte toe, dat zij door hunnen arbeid velen in en buiten hun vaderland er voor winnen, en vele vijanden er van bekeeren mogen.

Zaandam, W. J. Manssen.
Mei 1883.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

La profezia nella Bibbia. Studi di David Castelli. Firenze 1882 [1]).

De schrijver, den lezers van dit Tijdschrift vroeger voorgesteld als auteur van *Il Messia secondo gli Ebrei* [2]) en van *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione* [3]), heeft daarenboven in 1878 een studie over de Bijbelsche poëzie (*Della poesia biblica*) gegeven, welke een eerste deel is van een werk over den Bijbel, waaraan dit over de profetie zich aansluit, en dat door een derde, over de Wet, gevolgd moet worden. Met deze reeks stelt hij zich ten doel, den Bijbel volgens een rationeele opvatting in Italië bekend te maken. Wel zou het beter aan dit doel hebben beantwoord, als hij den geheelen Bijbel met inleidingen en aanteekeningen had kunnen geven, maar voor zulk een uitgaaf vreesde hij geen publiek te zullen vinden.

In *La profezia* levert hij eerst een inleiding, waarin hij het wezen en den oorsprong van het profetisme, benevens zijn geschiedenis tot op het oudste profetisch geschrift, behandelt; daarna bespreekt hij die geschriften naar tijdsorde. Hij begint met *Joël* — volgens hem het oudste — en eindigt met *Maleachi* en *Jona*; *Daniël* is als apocalyptisch geschrift buitengesloten. In welken geest hij deze onderwerpen behandelt, blijkt tot op zekere hoogte genoeg, als ik zeg, dat zijne gidsen vooral Kuenen, Wellhausen en Reuss zijn, en hij orthodoxe uitleggers, als Hengstenberg en Keil, bijna alleen aanhaalt om hen te weer-

---

1) 522 blz. 2) IX, 577. 3) XV, 575.

spreken. Onbewimpeld komt hij uit voor zijne kritische beschouwing van de profetische geschriften, en wel zonder eenige hartstochtelijkheid: blijkbaar leeft hij niet te midden van een godsdienststrijd. Hij rekent het zijn plicht niet, de juistheid van de resultaten der critici, wier werken hij aanhaalt te bewijzen: dat alle wonderverhalen legenden zijn en de voorstelling die wij van de profeten uit de historische boeken krijgen moet gewijzigd worden naar hetgeen wij omtrent hen uit hunne geschriften leeren, staat bij hem even vast als dat *Deutero-Jezaja* uit den tijd der ballingschap en *Jeremia* een boek met vele interpolaties is. Waar de critici uit het Noorden het onderling niet eens zijn, geeft hij de redenen op, waarom hij voor dezen of voor genen partij kiest, en volgt dan meestal het oudere gevoelen, is ook meer behoudend dan sceptisch. Zijn stijl munt uit door soberheid en duidelijkheid, zoodat het boek zich aangenaam laat lezen.

Bij den grooten lof, dien de schrijver verdient, mag evenwel de kritiek niet ontbreken. Het zij mij vergund twee opmerkingen te maken! De eerste betreft de wetenschappelijke methode van den schrijver, de tweede zijn godsdienstig en zedelijk standpunt.

Het is zeker prijzenswaard, dat een schrijver de bespreking van vraagstukken die hij niet bepaald behoeft op te lossen voor zijn onderwerp, ter zijde laat, en het is niet onnatuurlijk, dat iemand als Castelli, die niet zelfstandig de geschiedenis van Israël beoefend heeft, huiverig is, zich dieper dan noodig is in den doolhof der kritische vraagstukken die hierbij ter sprake komen te begeven; maar hij treedt er te weinig in en neemt de vrijheid omtrent eenige vragen zijn oordeel op te schorten, waaromtrent hij voor zichzelven tot zekerheid had moeten komen. Met name durft hij de Pentateuchkwestie niet aan. Mozes heeft wel is waar ook volgens hem geen deel aan de opstelling van de wet, en deze bestaat uit bundels van zeer onderscheiden datum; maar dat het meerendeel dier bundels eerst na 500 zou ontstaan zijn, dit wil er bij hem niet in. Hij ontkent het niet, bestrijdt het ook niet, maar helt over tot het tegenovergesteld gevoelen en onderstelt dat de wet toch wel ouder dan Amos en Hozea kan geweest zijn. Vandaar hier en daar zwakheid in het teekenen der profeten!

Dit kon niet uitblijven. Het maakt toch geen gering verschil, of geestelijke leidslieden eens volks werken onder menschen die een uitvoerige godsdienstwet en een officiëelen, goed geregelden eeredienst bezitten, dan of dit een en ander nog niet bestaat.

Om één punt te noemen, waarbij aan den dag treedt, hoe de figuren der profeten misteekend worden, wanneer men de geheele godsdienstige ontwikkeling van Israël niet goed in 't oog valt, Castelli stelt, dat hun taak vooral bestaan heeft in het verkondigen van het „zuiver monotheïsme", waarvan Mozes reeds de grondslagen gelegd had; zoodat hun richting dan ook te gronde is gegaan, toen het zuiver monotheïsme onder hun volk de overwinning had behaald. Het zuiver monotheïsme — dat is zooveel als een deïstisch godsbegrip. Als de profeten niet meer hebben gewrocht dan dit te doen doordringen, dan deden zij niet veel bijzonders.

Wie dit als iets zoo groots beschouwt, lijdt zeker niet aan te diepe opvatting van den godsdienst. Inderdaad komt het ook elders aan den dag, dat Castelli's standpunt eer dat der scepsis dan dat des geloofs is. In de opdracht van zijn boek uit hij den wensch, dat Bijbelstudiën in zijn omgeving ook onder niet-hebraïsten bloeien mogen, maar hij prijst den Bijbel alleen aan als „een groot gedenkteeken van beschaving en letterkunde". Verdient het niet daarboven den lof, het groote gedenkteeken van het godsdienstig leven der vóor-christelijke menschheid te zijn? Voor Castelli bezwaarlijk. Immers, zijn boek eindigt aldus: „De verbroedering niet slechts van geheel het menschelijk geslacht, maar van al het geschapene" — dit sluit zich aan de bespreking van *Jona* aan — „is de schoonste leering die voortvloeit uit de profetie en de poëzie van het O. V., als noodzakelijke gevolgtrekking van dat monotheïsme, hetwelk één enkel God erkent als schepper van het Heelal en niet minder vader dan rechter van al zijne schepselen. Wel is waar zouden de feiten ons leeren, dat zulk een onderricht niet strookt met de werkelijkheid, daar het kwaad zoo groot is in de wereld, dat het zich niet rijmen laat met het bestaan van een almachtige goedheid. Maar de menschen hebben behoefte gehad te gelooven en te hopen, ook al werden zij bedrogen. En al hebben wij ook de macht, ons niet te laten paaien door

die inbeeldingen (*illusioni*), laten wij ons wachten, de edele inbeeldingen te onderschatten, die aan zulk een groot deel van het menschdom dat geven wat de wetenschap nog niet gegeven heeft en wellicht veroordeeld is nooit te kunnen geven."

Edele inbeeldingen zijn dus de inhoud van geloof en hoop, edel maar inbeelding, zonder grond — *una chimerica imagine* van een gelukkigen tijd, zooals hij de Messiaansche verwachting noemt. Wie zoo in twijfel trekt of loochent, dat hetgeen 's mensch gemoed predikt even waar is als wat zijn verstand bewijst, loopt groot gevaar mannen te miskennen die nooit handelden op redeneering en altijd op inspraak des gemoeds.

Dit doet Castelli dan ook soms. Hij ziet, dat de profeten voortgekomen zijn uit, althans nauw samenhangen met den stand der waarzeggers, en om de echte profeten zooveel mogelijk te zuiveren van den smet der wichelarij, trekt hij een scherpe — een veel te scherpe — lijn tusschen een profeet en een waarzegger. Edoch, deden de echte profeten niet somtijds aan waarzeggingen, niet alleen in belangrijke staatsaangelegenheden maar ook in persoonlijke, weinig belangrijke zaken, bijv. als Samuel antwoord geeft op de vraag van Saul naar de ezelinnen zijns vaders? Ja, dit is onweersprekelijk. En dat moet ook wel, meent Castelli. Een profeet, die met alle macht zijn volk wilde verlossen van bijgeloovige praktijken, was zijns ondanks vaak gedwongen, zich te plooien, naar de eischen van de schare die zooveel lager stond, en dus voorspeller van de toekomst te worden. Die inschikkelijkheid was aan den éenen kant zeer noodzakelijk en aan den anderen nuttig. Alle volken hadden hunne waarzeggers. Om grooter kwaad te voorkomen, moesten dus de Israëlietische predikers van het ware monotheïsme aan die bedriegerijen meedoen, hoewel de verhevenheid van hun verstand en hun zedelijk karakter ons verbiedt hen op één lijn met voorzeggers te plaatsen [1]). Castelli ziet geheel en al voorbij, dat juist omdat hun verstandelijke ontwikkeling zoo gering was en zij de opwellingen van hun hart — wat hun ingegeven werd door liefde en haat, verontwaardiging en geloof — voor openbaringen Gods hielden, zij te goeder trouw konden voorspellen wat zij evenmin vooruit weten

1) P. 21, 22.

konden als iemand ter wereld. Indien zij zich ten deze geschikt hadden naar de eischen van hun hoorders, dan zouden wij voor hun zedelijk karakter geringen eerbied koesteren.

Als wij het publiek waarvoor Castelli schreef mogen afmeten naar zijn boek, dan vindt men in Italië een aantal geletterden, die belangstelling koesteren in Bijbelsche onderwerpen en los genoeg zijn van kerkelijke traditiën om de resultaten der strengste krietiek daarop te vernemen zonder ergernis, maar die weinig godsdienstige behoeften hebben en geen verheven opvatting van Gods zedelijke eischen. En dit belooft niet veel. Maar de kennismaking met Bijbelsche poëzie en profetieën kan niet anders dan hen, die over zulke onderwerpen ernstige boeken als die van Castelli lezen, voor hooger opvattingen vatbaar maken. Daarom den schrijver voorspoed op zijn werk!

Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud, von Dr. J. Hamburger [1]).

In Maart j.l. is dit werk, dat van den onvermoeiden vlijt des schrijvers getuigt, voltooid. De aankondiging dagteekent van Nov. 1865. Het is in twee afdeelingen gesplitst: I *Die Biblischen Artikel*, 1102 bl. groot; II *Die Talmudischen Artikel*, van 1332 bl. Moesten wij het met twee woorden kenschetsen, dan zouden wij zeggen: hoogst gebrekkig, maar onmisbaar.

De voornaamste ondeugd van het boek is verregaande slordigheid en volslagen gemis aan stelsel in het rangschikken der stof, waardoor men vaak moeite heeft te vinden wat men noodig heeft, gewoonlijk een onderwerp voor de eene helft hier voor de andere daar aantreft, en zelfs telkens naar artikelen verwezen wordt die niet in het boek staan. Het laatste is in ongeloofelijke mate het geval. Eene menigte artikelen eindigen met verwijzing naar eenige andere; maar is hiervan de helft te vinden, dan mag men blij zijn. Een voorbeeld. Laatst

1) Strelitz, I 1870, II 1883. Prijs I *f* 9.75, II *f* 18.75. Zooals de meeste Joodsche boeken, is ook dit voor veel verminderden prijs te verkrijgen, als men zich rechtstreeks tot den auteur wendt: Landrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg. Van het eerste deel is een tweede uitgaaf in bewerking.

wilde ik in bijzonderheden nagaan, wat de Joden hadden verordend omtrent het uitspreken van den naam Jhwh. Ik vond in het register van Deel II „Namen Gottes". Ter plaatse staat echter niets dan: Zie Tetragrammaton, welk artikel ontbreekt. Nu zoek ik in Deel I en vind twee artikelen „Namen Gottes"; onder het eerste niets van hetgeen ik wil weten en verwijzing naar de artikelen Eigenschaften Gottes (geeft niets), Gott nach seinen Eigenschaften (ontbreekt) en een paar andere, die niets ter zake dienende bevatten, met een u. s. w; het tweede behelst niets dan eene verwijzing naar Abtheilung II Heiligung u. Entweihung des Gottesnamens, dat ontbreekt, en Märtyrerthum, dat niets doet dan verwijzen naar Religionsverfolgung, hetwelk echter alweer ontbreekt. Waar vind ik nu in die derde half duizend bladzijden iets over het Tetragrammaton? Eindelijk vind ik het: in 't artikel Adonai, in de eerste Afdeeling. Het is waarlijk, of de auteur het opzettelijk doet. In Afd. I p. 277 kan men onder 't artikel Eidesformel vinden: Siehe Eidesarten; welk artikel twee bladzijden vroeger had moeten staan, maar ... er niet staat.

Men kan licht denken, hoe slecht de rangschikking der stof moet zijn in een werk, welks schrijver zoo weinig voor den geest had, wat hij wilde geven en waar hij dit doen zou. Reeds de indeeling der stof in de twee afdeelingen: Bijbelsche en Talmudische artikelen, wijst op het gemis aan orde; immers, die afdeelingen moeten onvermijdelijk in elkaar loopen en doen het ook gedurig. Karakteristiek is het slot van het werk. Het voorlaatste artikel is Zukunftsmahl, d. i. de maaltijd die door de gezaligden zal gehouden worden, waarvan zeker niemand den inhoud onder dit woord, maar ieder onder Paradies zoeken zal, waar echter niet naar een artikel Zukunfstmahl verwezen wordt. Het laatste artikel is Zurückweisung der Blutbeschuldigung, welks inhoud hier in 't geheel niet past, want de zaak is natalmudisch; maar hieraan stoort de schrijver zich wel eens meer niet. Edoch, wie zoekt het vraagstuk van het zg. ritueel bloedgebruik onder dit hoofd? Over het bloed staat in het boek, zoover ik zie, niets dan een halve bladzijde in Afd. I.

Zeer nauw hangt met die slechte rangschikking der stof de onkritische bewerking er van samen. Historische ontwikkeling van een begrip of gebruik moet men hier niet wachten,

en het beginsel Israël op te hemelen bestuurt onbewust den schrijver altijd [1]). Op de verklaring van enkele uitdrukkingen en teksten heeft dit natuurlijk grooten invloed. Om één voorbeeld te noemen! II, 865 worden de Talmudplaatsen aangehaald, waar het den heidenen verboden is, den sabbat te vieren en in andere opzichten de Wet te onderhouden. Herhaaldelijk wordt gezegd: de „akkum" — eigenlijk afkorting van steraanbidders, maar voor alle niet-Israëlieten in gebruik — die dat doet is des doods schuldig. Hamburger maakt er van: het sabbatvieren is voor den heiden of niet-Israëliet zijn dood, eene vernietiging van zichzelf, van zijn leefwijze; waarbij de opmerking wordt gevoegd, dat het heidendom geen wekelijkschen rustdag kende. Dus: „hij is des doods schuldig" beteekent: hij is dat niet gewoon! Men moet het maar weten.

Men ziet, dat mijn ingenomenheid met dit lijvig werk zeer matig is. Toch noem ik het onmisbaar voor ieder die de Talmudische wereld bestudeert. Immers, wij bezitten geen ander encyclopaedisch werk, dat ons hierin ten gids strekt. *Het Bijbelsch Woordenboek* van Moll, Veth en D. Nieuwenhuis, Schenkel's *Bibellexicon* en het nog steeds onvoltooide *Handwörterbuch des biblischen Alterthums* van E. Riehm houden zich bijna geheel aan hun naam en bekommeren zich zeer zelden om den Talmud, tot hun niet geringe schade. Herzog's *Realencyclopaedie f. Prot. Theol. u. Kirche* heeft eenige verdienstelijke artikelen over Talmudische onderwerpen, en de tweede editie zal die wel uitgebreid en verbeterd hebben — ik ken deze niet — maar volgens het doel der Encyclopaedie worden ze niet in bijzonderheden, noch met uitvoerige aanhaling van plaatsen, behandeld. Wat hadden wij anders? Jo. H. Othonis Lexicon *Rabbinico-philologicum* is zeer onvolledig en mist o. a. alle eigennamen. Bij Hamburger nu vinden wij over personen en zaken veel en velerlei, een onverteerde massa, ja, maar een massa. Wat hij over den Bijbel geeft kunnen wij best missen, want de genoemde Bijbelsche woordenboeken geven oneindig veel meer; maar daarom kunnen wij de eerste Abtheilung toch niet ongekocht laten, want hij maakt hierin telkens uitstapjes op Talmudisch gebied, getuige het artikel Adonai, waarin wij over het gebruik en het verbod van het Tetragrammaton

1) Vgl. Th. T. 1881, 583.

bij latere Joden althans iets vinden. De beste artikelen zijn, voor zoover ik zie — maar ik gebruik het werk eerst sedert weinige maanden — die over personen. Over de beroemdste rabbi's kan men hier veel bijeenvinden. Verder meer over de *haggada* dan over de *halacha.*

Gutmeinung über den Talmud der Hebräer. Verfasset von Karl Fischer [1]).

Dit is een curieus boekje, 112 bl. groot, keurig gedrukt, en toch voor slechts één Mark te verkrijgen. De schrijver was negen en vijftig jaar lang verbonden aan de Openbare bibliotheek te Praag, eerst als custos, later als „der hebräischen Schriften und Bücher k. k. Zensor und Revisor, zugleich bei den k. k. Landesbehörden bestellter Translator", welken titel hij zelf onder zijn naam schrijft. Gelijk hij meedeelt, heeft hij op aandrang van vrienden, om den veel gesmaden Talmud te verdedigen, dit verweerschrift in 1802 opgesteld, zonder plan het uit te geven. Het autographon, 202 klein-folio bladzijden groot, thans in bezit van een niet genoemden boekenliefhebber te Weenen, wordt door E. Baumgarten openbaar gemaakt, en wel om den Talmud ook tegenover zijn talrijke hedendaagsche vijanden te handhaven. Zou hiertoe het woord niet kunnen dienen, meent hij, van een man, wiens ambt hem verplichtte op te passen dat niets anti-christelijks werd uitgegeven, die met de Hebreeuwsche letterkunde zeer vertrouwd was, en die, zooals de voorrede zegt, streng geloovig Christen was?

De echtheid van het geschrift te betwijfelen, is misschien wat stout; maar dat dit de volledige, ongerepte uitgave zou zijn van het beschreven verweerschrift, wil er moeilijk bij mij in. Dat in een manuscript van 1802, op bl. 79, een uitgaaf van 1803 voorkomt, bewijst nog niet de onechtheid; de auteur kan deze aanhaling er later ingelascht hebben. 202 pagina's schrifts te drukken op 112, niet bijzonder dicht bezette octavo bladzijden, is niet onmogelijk: dat „klein-folio" kan *zeer* klein zijn. Ook kan de auteur

1) Wiener, 1883. Prijs *f* 0.65.

wel een Christen geweest zijn; hij spreekt althans van „den heiligen Johannes" en van „wij" in onderscheiding van „de Hebreërs". Maar er is dan geen oogenblik twijfel aan, dat die man zoolang Joodsche boeken gelezen had, tot hij zijn Christendom nagenoeg geheel vergeten had. Dat hij, bl. 34, van den eersten brief aan de Romeinen spreekt, is minder erg dan deze redeneering (bl. 31): Het is waar, de leer der Joden over God, den Messias en den H. Geest, de hel, het hemelrijk, de engelen en duivelen, de menschelijke ziel en den toestand daarvan aan de overzijde van het graf, de vergeving van zonden, opstanding der dooden en andere onderwerpen, wijkt van die der Christenen af; maar daarvoor dat de Joden zoo leeren en schrijven, zijn 't ook Joden, en wanneer dezen moesten denken, handelen en schrijven zooals de Christelijke godsdienst vordert, zoo moesten zij ophouden Joden te zijn. Veel hoofden, veel zinnen; verschillende natiën, verschillende stelsels en meeningen!" Voorwaar, een fraaie redeneering voor een R. Kath. Christen van 1802 en daarbij censor der pers! Er zal door hem voor niet vele boeken het „imprimatur" geweigerd zijn. Zijn Christendom verhinderde hem zeker niet, partijdig voor het Jodendom en den Talmud te wezen.

Dit is hij in hooge mate. Hij redeneert als de ijverigste zoon Israëls en met zeer kreupele logica. Zie hier een paar curiosa! Blz. 28 betoogt hij, dat het lezen van den Talmud zoo uiterst moeilijk is, en eindigt aldus: hoe kan men *dan* den Talmud zoo schadelijk noemen? Blz. 32 haalt hij Joh. 5: 39 aan: „Onderzoekt de schriften enz." Daaronder is bepaald mede de Talmud te verstaan; als dus Christus hiervan de lezing aanbeveelt, hoe kan men hem dan voor den Christelijken godsdienst en staat schadelijk noemen? „Bij deze gelegenheid zou men kunnen vragen, waar dan de Talmud in den tijd van Christus geweest is. Paulus Burgensis antwoordt daarop, dat eenige Talmudische geschriften toen reeds kunnen bestaan hebben"! Als proeven van de voortreffelijkheid van den Talmud worden, blz. 32 v.v., tal van spreuken aangehaald, waaronder „wie zich met vrouwen bezig houdt, wordt arm", „als gij honderd *zoes* in een zaak (עסק) steekt, gebruikt ge iederen dag wijn en vleesch; evenveel in den landbouw geeft niets dan zout en moeskruiden" — een groote aanbeveling van den Talmud!

De twee „moralische Erzählungen aus den Talmud" die hij geeft, zijn in den Babylonischen geen van beide te vinden, één er van in den Jeruzalemschen, terwijl de auteur toch alleen over „den 12 folianten zwaren Babli" handelt (bl. 5). Zijn kennis van het Hebreeuwsch is gebrekkig: bl. 35 wordt גבות רוח door „Geist der Hoffart" vertaald, in plaats van „geestelijke hoogmoed" of „hoogmoed" alleen.

Het geheele boekje heeft niets van een volledige verdediging van den Talmud; de zwaarste aanklachten worden verzwegen of met een enkel woord beantwoord. Uitvoerig handelt de auteur slechts over twee punten.

1°. over het verwijt, dat in termen als „*akkum*", *gôi* enz. de Christenen zouden gesmaad worden, waartegen hij zich beroept op twee manifesten van de Prager gemeente van 1767. Daarin verkondigen de rabbijnen aan hunne gemeenteleden, dat van „*akkum*", *goiîm* enz. in den Talmud vele stekelige uitdrukkingen gebruikt worden, „die ook inderdaad op hen toepasselijk zijn, en fraai zijn voor hen en hunne namen en hunne nakomelingen tot in eeuwigheid". Maar de domme drukkers hebben al die uitdrukkingen onveranderd behouden; zij hadden ze moeten veranderen, opdat men er de Christenen niet in vond. Die zijn er zeker niet mee bedoeld. Voor hen moet men bidden, vooral voor hen, van wie Israël zooveel goeds krijgt. Gezegend zij zijne keizerlijke Majesteit Jozef II!

2°. over de wildste uitspattingen der *haggada*, de beschrijvingen van de reusachtige dieren, den Leviathan, den vogel Joechna, den Behemôt enz. Deze dingen schijnen wel dwaas, maar men bedenke, dat ook in den Bijbel vele wonderen staan, door Jood en Christen geloofd; waarom zou men den Joden kwalijk nemen, als zij ook die dingen gelooven? Daarbij, er zijn meer wonderen, vooral in de zee, dan wij kennen; vele reizigers vertellen heel wat vreemds. Men kan dus niet weten! Eindelijk moet men zulke beschrijvingen niet letterlijk opvatten.

Als de eer van den Talmud door zulke pleidooien moet opgehouden worden, dan staat het slecht met haar.

Meine Antworten an die Rabbinen, oder Fünf Briefe über den Talmudismus und das Blut-Ritual der Juden von Prof. Dr. Aug. Rohling [1]).

Niet gaarne zou ik veroordeeld willen zijn, alle werken en werkjes door te lezen die in de laatste halve eeuw over de verhouding der Joden tot hunne Christelijke medeburgers geschreven zijn. Op een Antiquarische Catalogus vond ik onder éen nommer eene collectie — zeker uit de nalatenschap van Rabb. Dr. M. Landsberg — van 140 geschriften over „Judenemancipation, Judenfrage, Judenhetze u. s. w. aus d. Jahren 1817—1882" en deze ongetwijfeld niet volledig. Ieder jaar komen er ettelijke bij. Dat Dr. A. Rohling, hoogl. aan de R. K. faculteit te Praag, een der heftigste beschuldigers van het Jodendom en een ijverig strijder voor beperking van de burgerrechten der Joden is, weet men [2]). Evenmin als in zijne vorige brochuren, is de toon in dit boekje zacht of waardeerend. Het is het strijdschrift van een man, die steeds geprikkeld wordt door de ruwe aanvallen van zijne tegenstanders; en dezen zijn niet zacht! Scheldwoorden worden van weerskanten ruimschoots gegeven; dat van „trichinoser Antisemietengesindel" is een der curieuste die ik vond.

Dit wat den vorm aangaat! De inhoud is tweeledig. Vooreerst bewijst Rohling, dat de Talmud inderdaad, zooals hij bij herhaling betoogd heeft en de Joodsche schrijvers even hardnekkig ontkend hebben, vijandig gestemd is tegen de Christenen. Om dit te kunnen loochenen, verschuilen de rabbijnen zich gewoonlijk achter de dubbelzinnige benamingen, waarmee in den Talmud nagenoeg altijd de niet-Israëlieten worden aangeduid. Zelden toch treedt in de rabbijnsche letterkunde „een leerling van Jezus den Nazarener" op; maar herhaaldelijk wordt gewag gemaakt van *gôi*, *mîn*, „*akkum*" d. i. steraanbidder, afgodendienaar, enz. De gewone term is *gôi.* Zoo heeten de Christenen niet! roepen de rabbijnen. De uitvlucht is vrij belachelijk. De Talmud is ontstaan onder menschen die te midden zoowel van Christenen als van heidenen leefden. Als de schrijvers dus tegen-

1) Prag. 1883. Prijs *f* 0.55.
2) Vgl. Th. T. XV, 582 v.

over den Jood den *gôi* zetten, dan hadden zij noodzakelijk de Christenen moeten uitzonderen, indien zij hen niet wilden begrijpen onder dien soortsnaam, waarmee alle niet-Joden worden aangeduid. Rohling bewijst ten overvloede voor den zooveelsten keer positief, dat daaronder de Christenen wel degelijk mee aangeduid worden en dat ook de *Sjoelchan Aroech* rondweg haat tegen de Christenen predikt. Vooral legt hij bij het bespreken van plaatsen uit den Talmud nadruk op B. Kamma 113*a* v. o., waaromtrent zijne tegenstanders hem hadden heeten liegen, dat er stond wat hij er uit haalde, met de bewering, dat hij de plaats nooit gezien had en ook niet verstaan kon, zoodat hij zich genoopt had, ze aan een paar vertrouwbare mannen te toonen. Het is ook onloochenbaar, dat er staat wat hij er vond, en in ondubbelzinnige woorden, namelijk: Eene overlevering! als een „Koesji" en een Israëliet samen ten gerichte gaan (כושי, eigenlijk een Ethiopiër, is een der vele woorden waarmee in de gecastreerde Talmuduitgaven een niet-Israëliet wordt aangeduid, vgl. Lattes *Nuovo Saggio di guinte e correzioni al Less. talm.* f. 72; in de oorspronkelijke uitgaven staat נכרי) Dus: als een niet-Israëliet en een Israëliet samen ten gerichte gaan, dan moet gij, als gij tegen hem volgens het Joodsche recht kunt gelijk krijgen, dit gebruiken en zeggen: zoo is ons recht! Kunt gij het doen volgens het wereldsch recht, dan doet gij het daarmee en zegt: zoo is uw recht! Gelukt het u op die manier niet, dan moet men hem overmeesteren (בוא על) met listige streken (Rasji: met overleg, totdat men den Israëliet vrij krijgt). Zoo leerde R. Ismaël; maar R. Akiba zei: men moet het niet met streken doen, want daardoor wordt Gods naam ontheiligd. "Volgt een discussie, op welken grond het bestelen van een proseliet ongeoorloofd is.

Is de redeneering der rabbijnen reeds zwak, als zij schuilen achter de dubbelzinnige woorden voor niet-Joden, zij hebben het daarenboven in den laatsten tijd hunnen bestrijders gemakkelijk gemaakt, door onbewimpeld te verklaren, dat de Talmud nergens vergunt, den niet-Jood anders te behandelen dan den Israëliet. Het is bijna ongeloofelijk, want het tegendeel is onweersprekelijk, maar het is zoo. In het laatst van het vorig jaar heeft Dr. A. Jellineck, de bekende rabbijn te Weenen, een verklaring uitgegeven [1]), waarin hij *op grond van Bijbel en*

1) O. a. te vinden *Jüd. Wochenschrift*, Jahrg. 1883. no. 1; *Monatsbl.* 1883, S. 41 ff.

Talmud als godsdienstig levensbeginsel belijdt en allen Joden voorhoudt: het Schriftwoord „heb uwen naaste lief als uzelven" omvat alle menschen zonder onderscheid van afkomst, taal, landaard, volk of geloofsbelijdenis; de Israëliet is verplicht zijn medemensch, Jood of niet-Jood, als een wezen dat naar het beeld Gods geschapen is lief te hebben, ja, als medebroeder te behandelen. In een vijftal artikelen wordt deze belijdenis van het „Bijbelsch-Talmudisch Jodendom" uitgewerkt. Haar opsteller noodigde al zijne collegen uit, hunne instemming hiermee te betuigen; wat weldra vele rabbijnen van naam deden.

Natuurlijk is deze belijdenis uitstekend. Maar dat zij heet te steunen op den Talmud, is eenvoudig onwaar. Het is hier niet de plaats, op nieuw te gaan betoogen, niet alleen dat tallooze plaatsen in den Talmud haat tegen den heiden prediken, maar ook dat het karakter van den Joodschen godsdienst, de wettelijkheid, gelijkstelling van alle menschen onmogelijk maakt. Ik mag, geloof ik, hierbij gerust naar mijn *Evangelie en Talmud* verwijzen.

Het andere onderwerp, hetwelk Rohling in zijne brochure behandelt, is de „bloedbeschuldiging", d. w. z. de bewering dat de Joden Christenen, liefst kinderen, zouden doodmartelen, om hun bloed voor verschillende heilige doeleinden, vooral voor de bereiding der Paaschbrooden, te gebruiken. Gelijk men weet, is deze beschuldiging het eerst in de 12de eeuw uitgesproken en heeft zij sedert aan de „Jodenvreters" telkens tot wapen gediend [1]). Is het een opgeraapt denkbeeld, een inval, zooals de beschuldiging van bronnenvergiftiging en soortgelijke, of was er een bepaalde aanleiding toe? Men weet het niet. Bekend is het, dat de Christenen vroeger vaak onder dezelfde aanklacht geleden hebben.

Prof. Rohling nu dient die beschuldiging tegen de Joden in vollen ernst in. Hij brengt nagenoeg dezelfde argumenten bij als gebruikt worden in een boekje dat l.l. jaar in ons land, ook van R. K. zijde, is uitgegeven: *Laster of Misdaad* [2]). De overeenkomst tusschen de boekjes is onmogelijk toevallig. De hoofdfeiten waarop beide steunen zijn 1⁰ een proces van 1475, ontleend aan de *Civiltà Cattolica* van 1881, waaruit in beide

1) De geschiedenis er van o. a. *Monatsbl.* 1883 63 ff.

2) Leiden, 1882.

geschriften eenige stukken vrij vertaald worden; 2º de moord van Pater Thomas te Damascus in 1840, waarvan het verhaal ontleend is aan Achile Laurent *Relation historique des affaires de Syrie* depuis 1840 jusqu'à 1842.

Het spreekt vanzelf, dat een brochure van dergelijken inhoud weer olie in het vuur der Antisemieten stort en de vrienden van orde en recht daarom met leedgevoel haar verspreid zien. Zij heeft daardoor de twijfelachtige eer, in een bisschoppelijke circulaire genoemd te worden, een circulaire waarvan het slot te wonderlijk is om niet vermeld te worden [1]). Zij is van den bisschop van Königgrätz aan zijne onderhoorige priesters en verbiedt brochuren als Rohlings „Meine Antwort an die Rabbiner," die men slechts uit wetenschappelijk oogpunt mag beoordeelen, onder het onwetend volk te brengen of te prijzen; wie het doet komt wellicht in moeilijkheden, waaruit hij, de bisschop, hem helaas niet zou kunnen verlossen. De R. K. Clerus, zegt hij, heeft altijd de Joden zooveel mogelijk beschermd, uit geloof aan hunne bekeering. „Wij Katholieken hebben vooral tegenwoordig alle reden, de godlijke Voorzienigheid te danken, dat dit overal verstrooide volk nog bestaat; want was het er niet, dan zouden al lang vele onverschillige Christenen in naam van zekere antichristelijke verlichting de bewonderingswaardige geschiedenis van het menschengeslacht in den tijd des O. T.s als ook alle profetische geschriften voor leugen en priesterbedrog verklaren, waardoor in de harten van vele millioenen geloovige Christenen het geloof aan de heilige Kerk reeds in zijn grondslag zou geschokt en verniel d zijn."

Merkwaardig: de Joden beschermd als steunpilaren van het R. K. „geloof", tegen hen die hen uit „geloof" vervolgen!

Le Judaïsme comme race et comme religion. Conférence par Ernest Renan [2]).

Gelijk alles wat Renan schrijft, laat zich ook deze toespraak, die het midden houdt tusschen eene improvisatie en eene ver-

1) Ik ontleen ze aan het *Jüd. Wochenschrift* van 16 Mei jl.

2) Paris, 1883. Prijs *f.* 0.55.

handeling, aangenaam lezen. De redenaar wil de vraag beantwoorden, of het Jodendom terecht een volk heet, en vindt grond dit sterker te loochenen dan pleegt te geschieden. Is het een erkende zaak, dat het aantal proselieten te allen tijde groot geweest is, Renan meent zelfs dat de meesten der Europeesche Joden van niet-Israëlietischen oorsprong zijn, wat, naar het mij voorkomt, althans ten aanzien der Joodsche bevolking van W. Europa, spoediger gezegd dan bewezen is.

Volkomen juist dunkt mij de opmerking, dat wanneer men eenige honderden menschen die op een gegeven oogenblik zich ergens toevallig bijeen bevinden, van hoe verschillenden landaard ook, van de wereld afzonderde, hunne nakomelingen na eenigen tijd een eigenaardig type zouden vertoonen, zoowel in het uiterlijke als in zeden, denkwijze en wat dies meer zij. Edoch deze opmerking neemt veel weg van het belangrijke der onderzoeking. Immers, Renan wil ook uit het feit dat het Jodendom meer godsdienstsecte dan volk is, pleiten tegen de Jodenvervolgingen in Duitschland en elders; maar denkt iemand dan in ernst, dat die vervolgingen haar ontstaan te danken hebben aan het denkbeeld dat de Joden een ander ras zijn? Ja, hiermee, als met een kleed van patriotisme, dekken zich sommige vervolgers; maar de oorzaak ligt veel dieper. De taal blijkt alweer tegenover dit verschijnsel — het Jodendom — een zeer gebrekkig voertuig der gedachten te zijn. Ja, de zwakheid van ons denkvermogen, dat ons dwingt voor een verschijnsel, om het te kenschetsen en te verstaan, een naam te kiezen, die het met andere, verwante verschijnselen verbindt, komt hierbij aan den dag. Het Jodendom behoort noch onder het begrip „volk" noch onder dat van „godsdienstsecte" te huis. Waaronder het ook worde gerangschikt, in geen geval is Israël van onvermengden bloede; het volk dat in de zesde eeuw vóor Chr. naar Babylonië werd weggevoerd was een gekruist ras van Hebreeën en Kanaänieten met vele andere bestanddeelen; ook daarna heeft het zich niet onvermengd bewaard. Maar zij die Israël haten doen dit niet ten gevolge eener juiste of onjuiste opvatting van zijn oorsprong. De Joden zelven verdeelen het menschdom in twee deelen, Israël en niet-Israël, en Israël *is* werkelijk iets anders dan de *goiïm*. Ten gevolge hunner afzondering — vrijwillig of onvrijwillig — hebben de Jo-

den nu eens een eigenaardigen typus gekregen, en wanneer zij vervolgd worden — schande over hen die het doen! — is de eenvoudige reden deze, dat hun type aan hunne medeburgers niet aanstaat. In welke mate die type uit gemeenschappelijke afstamming moet verklaard worden, is een belangrijk vraagstuk, maar praktisch dus van geen belang. De bewering: het is geen ander ras, het is *maar* een andere godsdienstsecte, doet niemand éene enkele verwensching smoren, neemt geen enkele gewaarwording van afkeer weg.

In zulke onderscheidingen ook maar eenigermate de oorzaak te zoeken, is schadelijk, omdat het de oogen doet sluiten voor de ware reden. Dat een gedeelte van een volk zich zoo onderscheidt van de rest, dat is de diepe oorzaak, en deze kan niet worden weggenomen dan door God, die steeds meer waarheid en liefde in de harten der menschen doet doordringen. De staat mag niet anders doen dan alle burgers zooveel mogelijk gelijkstellen, en bevordert hiermee dat werk Gods. Dat de klove in korten tijd gedempt kan worden, in een ijdele waan. Gegraven in eeuwen, verdwijnt zij niet in eenige jaren.

Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, von Dr. D. Joël, Heft II [1]).

De eerste afl. van dit werk is vrij uitvoerig door mij besproken in den 16den jaargang van ons Tijdschrift, bl. 108 vv. Weinige woorden kunnen over deze tweede volstaan. De auteur is overleden, voordat zijn arbeid voltooid was; zijn broeder, Dr. M. Joël, gaf wat hij in de papieren des overledenen vond uit. Dit is bij lange na niet al wat deze beoogd had te geven. Wij krijgen slechts de bespreking van eenige meeningen van Gaonîm over bijgeloof, vooral van Rabbi Hai (gest. 1036); het uitvoerigst deel is wat deze leerde over de bekende Talmudische plaats: „Vier gingen in het paradijs enz." De wijze van behandeling is dezelfde als van Heft I.

1) Breslau, 1883. Prijs ƒ 1.40.

Catalog der ebräischen Handschriften der Kgl. Bibliotheek in Modena von S. Jona [1]).

Dit ons ter aankondiging toegezonden werkje is een overdruk uit het *Jüdische Centralblatt.* Het behelst de Duitsche vertaling van de, in het Italiaansch opgestelde, Catalogus der Hebreeuwsche handschriften in de Bibliotheca Estense te Modena, waar de schrijver opperrabbijn is. Het oorspronkelijke was ingezonden op het Orientalisten-Congres te Florence. De redacteur van het *Centralblatt*, Dr. M. Grünwald, voegde aan de vertaling eenige ophelderende aanmerkingen toe. Het belangrijkste werk is de אור יקר van Mozes ben Jakob Cordovero, een zeer uitvoerige commentaar op den Sohar.

Hebräische Grammatik mit Uebungsstücken, Litteratur und Vokabular, von Lic. Dr. H. L. Strack [1]).

Deze grammatica vervangt die van J. H. Petermann in de *Porta linguarum orientalium*, een reeks van beknopte, uitgenomen deze, in het Latijn geschreven spraakkunsten, met korte oefeningen en zonder syntaxis. Zij zijn 1. Hebreeuwsch, 2. Chaldeeuwsch, 3 Samaritaansch, 4 Arabisch, 5 Syrisch, 6 Armenisch (in bewerking die van het Perzisch). Om nu alleen van deze pas verschenene te spreken, zij dient, zooals de titel uitdrukt en de voorrede nader omschrijft, vooral voor hen die op de Hoogeschool komen zonder eenige kennis van het Hebreeuwsch en zoo spoedig mogelijk zichzelf zoo ver moeten brengen om de colleges over die taal met vrucht te kunnen volgen. Hiervoor kan het werkje zeer goed dienen. De schrijver heeft slechts eenige keeren, gelijk hijzelf in een noot der voorrede aangeeft, zich eene uitweiding veroorloofd; o. a. is hij vrij breed over de accenten. Nu, hiervan behoeft

1) Belovar 1883. Prijs 60 Kreuzer.
2) Karlstube u. Leipzig, 1883. Prijs 2 Mark 70.

een beginner nagenoeg niets te weten. Ja, men kan heel wat Hebreeuwsch gelezen, en goed gelezen hebben, zonder diep er in te zijn doorgedrongen. Deze en de andere uitweidingen mogen door hem die met dit werk Hebreeuwsch leeren wil vooraf als overtollig aangeteekend worden; voor een verder gevorderde zijn ze echter niet onbelangrijk.

Wie zichzelf Hebreeuwsch leeren moet, heeft geen benijdenswaardige taak. Het ingewikkeld klankenstelsel maakt het den aanvanger nog al lastig, en een verstandig onderwijzer kan hem dat werk zeer veel verlichten. Ook dezen kan dit boek goede diensten bewijzen. Een der deugden van den auteur is, dat hij gezorgd heeft geen andere vormen op te nemen dan die in den Bijbel voorkomen, en dus de paradigma's der grammatica's eenimate verkort heeft.

Als leiddraad voor de studie komt mij echter nog doelmatiger het *Uebungsbuch* van E. Kautzsch voor, met de Grammatica van Gesenius-Kautzsch (24e Aufl). Wel is deze laatste wat te uitgebreid en de Syntaxis nog zeer gebrekkig en omslachtig, maar in het *Uebungsbuch* wordt zeer praktisch naar de paragrafen der Grammatica verwezen, en men krijgt ook in de Syntaxis eenige leiding. Dat zij in Stracks werk gemist wordt, is het gevolg van het systeem, waarnaar al de grammatica's der *Porta* zijn ingericht. Doelmatig kan ik dit niet vinden.

Met groote ingenomenheid zie ik, dat Prof. Strack met Prof. Carl. Siegfried te Jena als aanvulling der *Porta* zullen geven: *Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur.*

H. Oort.

Een enkel woord over de Leçon d'Ouverture, waarmede Dr. Auguste Jundt zijn ambt als Maître de Conférence bij de Protestantsche Faculteit te Parijs heeft aanvaard. De auteur had de vriendelijkheid ons het stuk, waarvan slechts 300 exemplaren gedrukt zijn, toe te zenden. Van die kleine oplage zal zeker niet veel naar het buitenland verzonden kunnen

worden en daardoor is het te vreezen, dat slechts weinigen dit geschrift onder de oogen zullen krijgen. Toch zou het een verbreiding in ruimer kring ten volle verdienen, en dit dringt mij de aandacht onzer lezers daarop te vestigen.

Het is een eigenaardige betrekking, waartoe Dr. Jundt in de Faculteit van protestantsche theologie te Parijs geroepen is. De katheder, waarop hij den Heer Ménégoz heeft opgevolgd, is bestemd voor het onderwijs in de Duitsche taal en de Duitsche theologische literatuur. De Parijsche Faculteit moet voor de Fransche protestanten zooveel mogelijk het betreurenswaardig verlies van die van Straatsburg vergoeden. Maar Straatsburg had iets, waarmede Parijs niet kan wedijveren. Als grensplaats van twee nationaliteiten vereenigde het beider deugden, Duitsche geleerdheid en Fransche smaak, en was daardoor voor het Fransche Protestantisme een kweekschool van die degelijke studie, waarin niemand aan de Duitschers het meesterschap zal ontzeggen. Dat was niet naar Parijs over te brengen, en daar dreigt dus altijd het gevaar dat de weldadige invloed van Duitsche wetenschap verloren zal gaan. Om dit te voorkomen, is aan die wetenschap een afzonderlijk vertegenwoordiger onder de docenten gegeven. Schooner opvatting van de revenge, waarop Frankrijk nog altijd tegenover Duitschland zint, is niet denkbaar. Bij volledige erkenning „que l'Allemagne est à notre époque la terre classique de la théologie protestante, et qu'il ne se publie pas au dehors d'elle une dissertation scientifique digne de ce nom, dans laquelle ses auteurs ne soient mis à profit et cités", roept Dr. Jundt aan zijne toehoorders toe: „à vous, Messieurs les étudiants, de faire en sorte que la connaissance de la langue allemande, cet instrument de travail indispensable encore au vrai théologien, devienne de moins en moins nécessaire dans un prochain avenir; à vous de doter la France d'une littérature théologique indépendante et complète, qui s'impose, pas sa valeur, à l'étude des autres nations".

De man die met deze opvatting zijne taak heeft aanvaard was reeds bekend als auteur van verschillende geschriften over middeleeuwsche kerkgeschiedenis, waaronder ook een werk over de Godsvrienden van de 14[de] eeuw. Ook nu koos hij voor zijne openingsrede een onderwerp ontleend aan de Kerkgeschiedenis,

en wel aan hare geschiedenis. De tekst luidt: *les Centuries de Magdebourg ou la renaissance de l'historiographie ecclésiastique au seizième siècle* (Paris, Librairie Fischbacher). Wanneer men uit deze proeve mag besluiten tot hetgeen het onderwijs van den auteur zal kenmerken, dan is er alle reden om de Parijsche Faculteit geluk te wenschen met de aanwinst van zulk een docent. Het onderwerp is goed bestudeerd. De data zijn genomen uit de bronnen zelve, de Centuriae, den Catalogus testium veritatis en enkele andere werken van Flacius, waaromheen zich een uitgebreide literatuur uit den tijd zelf groepeert, ook die kleine literatuur, die niet dadelijk onder ieders bereik valt en die vaak het meest bij brengt om het karakteristieke van personen en toestanden te teekenen. De schets van Flacius' leeftijd en van de daarin voorkomende kerkelijke en staatkundige woelingen is flink opgezet, nauwkeurig maar niet te breed, zoodat het licht zuiver op de hoofdzaken valt. De teekening van Flacius' persoonlijkheid munt uit door waardeering van al wat in hem bewondering verdient en wat zoo licht miskend wordt onder al die eigenschappen die het moeilijk maken sympathie te gevoelen voor den Lutherschen zeloot. Eindelijk, de geschiedenis van het ontstaan der Centuriae en de beschrijving van haar inhoud is behandeld op een wijze die evenzeer getuigt van grondige kennis van het onderwerp als van tact om het multum niet onder de multa te doen verdrinken.

Voor de behandeling van dit onderwerp had de schrijver een voorbeeld in het daarop betrekking hebbend gedeelte van Baur's Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, waarvan de invloed in Jundt's beschrijving ook wel te bespeuren is. Maar wij ontvangen van hem geen nabootsing van het werk van den Tubingschen meester. Ik weet niet, of de heer Jundt van Duitschen oorsprong is, maar dit is zeker, hij heeft geen Duitsch maar Fransch werk geleverd. Fransch werk gebaseerd op Duitsche wetenschap, zelfstandig toegeeigend, is wel het beste wat men vooral op historisch terrein verlangen kan. En ik zou niet aarzelen dien lof aan deze openingsrede toe te kennen. Ten minste, terwijl het onderwerp mij niet vreemd was en ik dus licht aanleiding zou hebben gevonden tot bedenkinken, indien de auteur beneden zijn taak was ge-

bleven, heb ik van de lectuur geen anderen indruk behouden dan dien van het genot, om niet onbekende zaken door een talentvol schrijver te hooren behandelen op een wijze, die daaraan nieuwe frischheid weet te geven. Laat mij er nog aan toevoegen, dat, hoewel de auteur in zijn onderwerp geen aanleiding vond om zich voor eene of andere dogmatische richting te verklaren, uit alles voldoende blijkt, dat zijn persoonlijke denkwijze hem niet verhinderen zal winst te doen met hetgeen uit welke school of welke partij ook voor zijne studie bruikbaar zal blijken te zijn. Hij staat als historicus op een onafhankelijk standpunt, en zijn critiek is boven alle dogmatisme verheven.

In alle opzichten beveelt derhalve dit werk zijn maker aan. Het is het voornemen van Dr. Jundt om zijne toehoorders in te wijden in de kennis van het Duitsch door met hen eenige der belangrijkste werken over kerkgeschiedenis te lezen. Hij wil beginnen met den Franciscus van Assisi van Hase, een gelukkige keus juist voor zijn publiek. Op die wijze voortwerkende, kan hij aan de theologische studie in Frankrijk een belangrijken dienst bewijzen en zal hij een kostbare steun zijn voor die Protestantsche theologische faculteit van Parijs, die met zooveel ijver en talent haar gewichtige taak heeft aanvaard.

L. W. E. R.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

The Bibliotheca sacra XL, April 1883. Certain legal analogies, by F. Wharton; The proposed reconstruction of the Pentateuch, II, by E. J. Bissell; The position and character of the American Clergy, by C. F. Thwing; Positivism as a working system, by F. H. Johnson; The preaching to the spirits in prison, by S. C. Bartlett; Notices of recent publications.

Theol. Stud. u. Krit. 1882. Heft 4.

Abhandlungen. Kühn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit. Kap. 40 bis 42; 43: 13—17; 46: 19—24 (mit Tafel).

Gedanken u. Bemerkungen. Köstlin, Briefe vom Kursächsischen Hofe an A. Tucher in Nürnberg aus d. J. 1518—1523.

Enders, Beitr. z. Korrespondenz der Reformatoren (Briefe Vadians u. Butgers an Luther).

Heinrici, Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten.

Rezensionen. Dorner, Syst. d. chr. Glaubensl., von Dr. H. Weiss.

Berger, La bible au 16ième siècle, von M. Kähler.

Theol. Stud. u. Krit. 1883. Heft 1.

Abhandlungen. Brükner, Ueber die Zusammensetzung der Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen.

Kleinert, Bemerkungen zur Komposition der Clemensliturgie.

Schultz, Religion u. Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander.

Gedanken u. Bemerkungen. Franke, Die galatischen Gegner des Apostels Paulus.

Nestle, Die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta.

Usteri, Oekolampads Stellung zur Kindertaufe.

Rezensionen. Erdmann, Der Brief von Jakobus, u. Beyschlag, Krit.-Exeg. Hndb. ueb. d. Br. v. Jakobus, von Haupt.

Böhl, Christologie d. A. T., von Klostermann.

Klostermann, Korrekturen z. bish. Erkl. d. Römerbr., von M. Kähler.

Theol. Stud. u. Krit. 1883. Heft 2.

Abhandlungen. Dorner, Ueber das Wesen der Religion.

Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus.

Gedanken u. Bemerkungen. Grimm, Luthers Uebersetzung der a. t. Apokryphen.

Usteri, Das im Staatsarchiv zu Zürich wieder aufgefundene Original der Marburger Artikel mit Faksimile.

Rezensionen. Analecta ad Fratrum Min. hist., von Lechler.

Felice, Lamb. Daneau, sa vie etc., von Ebrard.

Stade, Ztschr. f. a. t. Wiss., von Smend.

Miscellen.

Theol. Stud. u. Krit. 1883. Heft 3.

Abhandlungen. Baemeister, Zur Frage der sittlichen Weltordnung.

Wendt, Der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθὴς, und ἀληθινὸς im N. T.

Bleibtreu, Der Abschnitt Rom. 3: 21—26 sc.

Gedanken u. Bemerkungen Weisz, Zur Evangelienfrage.

Beyschlag, zu dem vorstehenden Aufsatz v. Dr. B. Weiss.

Kolbe, Die ersste Nürnberger evangelische Gottesdienstordnung.

Usteri, Weitere Beiträge zur Geschichte der Tauflehre der reformirten Kirche.

Wetzel, Alphäus u. Klopas.

Nestle, Bemerkung zu: Usteri, Das Original der Marburger Artikel, S 405.

Rezensionen. Von Hartmann, „Das religiöse Bewusstsein" u. „Die Religion des Geistes", von Dorner.

Jahrb. f. Protest. Theol. 1883 N°. 3.

J. Happel, Die Verwantschaft des Buddhismus und des Christenthums.

A. Wünsche, Die Räthselweisheit bei den Hebräern.

v. Soden, Der erste Petrusbrief.

R. Steck, Das Herrnwort 1 Thess. 4: 15.

R. A. Lipsius, Noch einmal das Todesjahr Polykarp's.

Max Bonnet, Die leucianischen Johannisakten bei Theodoros Studites.

Revue de l'histoire des Religions, T. VII, N°. 1 (Janv. Févr. 1883). — Gaidoz, Deux parallèles mythologiques: Rome et Congo. — H. Kern, Histoire du Bouddhisme dans l'Inde (4me article). — Maur. Vernes, Les origines politiques et religieuses de la nation israélite (2e et dern. partie). — P. E. Foucaux, Un catéchisme bouddhiste en 1881. — La religion préhistorique, d'après M. G. de Mortillet. — Depouillement des périodiques. — Chronique.

Mind. April 1883.

J. Ward, Psychological Principles I.

G. Stanley Hall, Reaction-time and Attention in the Hypnotic State.

M. Martin, On some fundamental problems in Logic.

E. Gurney, „Natural Religion".

W. Wallace, Ethics and Sociology.

Notes and Discussions. — Critical notices. — New Books. — Miscellaneous.

VARIA.

Van Dr. A. Pierson's *Richting en leven* verschijnt een tweede druk (Deventer bij A. ter Gunne; prijs *f* 2.80). Geen wonder, want het bevat vele ware beschouwingen in schoonen vorm! De schrijver heeft aan deze onveranderde uitgaaf van zijn werk eenige stellingen doen voorafgaan over de verhouding tusschen kunst, wijsbegeerte en godsdienst, waaruit men kan opmaken, in hoeverre hij het vroeger door hem geschrevene thans nog voor zijne rekening neemt. Het boek vinde zijn weg en brenge licht en warmte!

O.

JODEN EN CHRISTENEN IN PALESTINA OP HET EINDE DER EERSTE EEUW.

I.

De verhouding tusschen Joden en Christenen in de eerste halve eeuw na den val van Jeruzalem te beschrijven, is even moeilijk als belangrijk. Belangrijk zou de nauwkeurige kennis hiervan voor ons zijn tot kenschetsing van het Jodendom en het Christendom beiden. Uit Israël voortgekomen, hebben zich de volgers van Jezus gaandeweg losgemaakt van de moedergemeente, terwijl deze van haar zijde genoopt was, uit zelfbehoud de weerspannige kinderen te verstooten. Dit proces moet op beide deelen invloed geoefend hebben. Immers, het is onmogelijk, dat eene gemeente een belangrijk deel van zichzelve zelfstandig ziet worden en een eigen leven beginnen, zonder in de maatregelen, die zij neemt om de scheiding te bewerkstelligen, te verhinderen of te bestendigen, een herinnering aan dit feit te bewaren: er moeten leerstellingen of geboden zijn, die hieraan hun oorsprong danken. Omgekeerd zal de nieuwe gemeente niet alleen haar afkomst niet kunnen verloochenen, maar zij zal ook nog langen tijd òf haat tegen de moeder òf eene met haar eigen karakter onbestaanbare liefde voor haar openbaren — waarschijnlijk beide te gelijk bij verschillende leden. Menig geschrift, geloofsartikel, inzetting zal hieruit te verklaren zijn. Wij kunnen dus het N. T. niet begrijpen, zonder ons rekenschap te geven van de verhouding waarin de wordende Kerk tot het Jodendom stond.

De wordende Kerk — in dat woord „wordende" ligt een groot deel der moeilijkheden opgesloten, waarmee de onder-

zoeker te worstelen heeft. Een Kerk die *is*, die bepaalde vormen, leerregelen, instellingen, in allen gevalle een eigen, afzonderlijk bestaan heeft, is in zekere mate te herkennen en dus te beschrijven, hoewel nooit geheel, want zij is steeds veranderend. Niets wat op aarde leeft *is*, alles *wordt*; πκντὰ ῥεῖ. Maar de Christelijke gemeente was in de eerste eeuw, half een deel van het Jodendom, half iets anders. Deze toongevér legde nadruk op hetgeen zij met Israël gemeen had, gene op hetgeen haar onderscheidde. Beiden vonden weerklank, hier meer daar minder, maar nergens — en dit is eene voorname oorzaak der duisternis waarin wij ten deze gehuld zijn — nergens heerschte consequentie; niemand gaf zich goed en duidelijk rekenschap van hetgeen hij wilde, behalve de voorstanders van de uiterste richtingen, wier woorden, scherp en eenzijdig, slechts tijdelijk en bij weinigen weerklank vonden en waarnaar zich de kerkbouwers niet voegden.

Die vaak weifelende, steeds wisselende houding tegenover het Jodendom, die halfheid in beginsel en gedrag, spiegelt zich op menige bladzijde van het N. T. af. En wisten wij nu maar, wanneer en waar elk dier bladzijden geschreven was! Maar juist dit moeten wij o. a. opmaken uit de verhouding der auteurs tot het Jodendom.

Dragen de oud-christelijke geschriften geen of slechts een onzekeren, misschien valschen, datum, met de Joodsche is het niet anders gesteld. Rechtstreeksche berichten over het jeugdig Christendom en hetgeen de toongevende schriftgeleerden raadzaam vonden, met het oog op die ketterij, te prediken en vast te stellen, zijn schaarsch, en ook hierbij ontbreekt soms de dagteekening, die wij zoo gaarne zouden kennen. Joodsche leeringen en inzettingen zijn ons in menigte overgeleverd, maar het is al wel, wanneer wij kunnen zeggen: dit en dat dagteekent uit de jaren tusschen 70 en 135. En ziedaar juist de tijd, waarin de scheiding tusschen Jodendom en Christendom grootendeels tot stand is gekomen! Van welke prediking, van welk gebod vormt het Christendom den achtergrond? Waarin wordt die ketterij geweerd of zooveel mogelijk onschadelijk gemaakt? Het antwoord op deze vraag is in menig geval niet te vinden.

Laten oud-christelijke en rabbijnsche geschriften ons vaak in 't

duister staan, geen wonder dat heidensche schrijvers niet veel licht aanbrengen. Toch is hun getuigenis niet te versmaden en moeten zij door ieder die dit onderwerp wil behandelen zorgvuldig bestudeerd worden; vooral omdat wij uit hen de plaats die de Joden destijds in de maatschappij innamen leeren kennen, en dit was waarlijk geen onverschillige zaak voor de verhouding tusschen hen en hunne kettersche broeders, die Jezus den Christus noemden.

Werken waarin uit Joodsche geschriften dit onderwerp toegelicht wordt hebben wij zeer weinige. Natuurlijk handelen alle christentheologen die het ontstaan en de oudste geschiedenis van het Christendom bespreken over de verhouding der Nazareners tot de Joden, en wie weet niet, hoe deze telkens ter sprake komt, als men de N. T.ische geschriften naar tijdsorde rangschikt of de verschillende richtingen onder de volgers van Jezus beschrijft? Maar in den regel zijn de christentheologen zoo goed als vreemdelingen in de Joodsche letterkunde. Dat sedert eenigen tijd enkele Joodsche geleerden hun aandacht aan dit onderwerp gewijd hebben, is de vrucht der nieuwere richting bij de opleiding der rabbijnen. Te Berlijn, Breslau, Amsterdam en elders, worden zij behalve in Talmud en Midrasj ook in de klassieke letterkunde ingeleid. Een „rabbi doctor N. N." heeft dus niet alleen de noodige kennis van Latijn en Grieksch om het N. T. en de kerkvaders te verstaan, maar — wat veel meer waard is — lichter een ruimer blik, meer historisch-kritischen zin dan een rabbijn die alleen in den Talmud leeft. Zoo hebben wij in J. Derenbourg's *Essai*, Grätz' *Geschichte* en ook in M. Joël's *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*, alsmede in enkele artikelen van de *Monatsschrift* en andere Joodsche tijdschriften, kostelijke hulpmiddelen, niet ongebruikt te laten door ieder die de geschiedenis van dezen tijd wil beoefenen.

De tweede afdeeling van Dr. Joël's *Blicke*, waarvan ik de eerste vroeger besprak [1]), heeft tot bijzonderen titel: *Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum* [2]), en voert ons dus midden in ons onder-

1) Th. Tijdschr. XIV, 499 vv. 2) Breslau u. Leipzig, 1883.

werp. De auteur heeft veel zorg aan zijn boekje besteed en geeft ons enkele wenken die wij ons dankbaar te nutte maken. Maar hij zou voor eenige dwalingen behoed zijn en een juister blik op het onderwerp hebben, indien hij niet zoo bevooroordeeld was. Wij kunnen het een Joodschen geleerde, vooral te Breslau, niet erg kwalijk nemen, als hij leeft en dus ook werkt onder den indruk der verfoeilijke anti-semietenbeweging; maar dit brengt toch ontegenzeglijk groote schade aan. Joël geeft een apologie van het Jodendom, en apologeten zijn slechte historici. Een goed historicus toch moet zooveel mogelijk onverschillig zijn voor hetgeen hij vinden zal bij zijne onderzoekingen. Een vrijzinnig Christentheoloog is dat vrij wel. Al heeft hij, als ieder, zijn overgeleverde of aangeleerde denkbeelden, dus voorliefde voor sommige beschouwingen: indien zijn meening omtrent de houding, die de Christengemeenten in de tweede of eerste eeuw, de apostelen, ja Jezus-zelf ten aanzien van het Jodendom hebben aangenomen, verandert, het raakt zijn hart niet, want het brengt geenerlei verandering in zijn opvatting van de waarheid, en het heeft op zijn leven of lot geen invloed. Daarentegen voelt de Joodsche geleerde zich veel meer één in denken, gevoelen, handelen, leven, met het Joodsche voorgeslacht dan de vrijzinnige Protestantsche Christen der 19de eeuw met de Christenen der oudheid. En dan, het zwaard hangt den Israëliet steeds boven het hoofd. In het oog van velen — niet in de verte maar in zijn naaste omgeving — behoort hij tot het ras dergenen „die den Heer gekruisigd hebben" en dus allen mogelijken haat verdienen. Wat wonder, dat hij, als 't maar even kan, tracht te bewijzen dat zijn voorouders Jezus *niet* gekruisigd hebben?

De hoofdstellingen die Dr. Joël in deze afdeeling zijner *Blicke*, gelijk gedeeltelijk ook reeds in de eerste, verdedigt, komen hierop neer: Aan den dood van Jezus hebben de Joden geen schuld; het Christendom is eene nationale beweging geweest, niet slechts niet tegen de Wet maar zelfs niet tegen de overlevering gekant; de haat tegen de Joden is nagenoeg uitsluitend een vrucht der letterkunde: Apion heeft de ellende er van grootendeels op zijn geweten, en de schrijvers van het vierde Evangelie en de Handelingen hebben dien haat voor de Christenen gewettigd door het sprookje dat de Joden Jezus gedood hebben; de scheuring tus-

schen Christelijke gemeente en Synagoge is niet ouder dan Trajanus, en de weigering van den tempelherbouw heeft ze veroorzaakt. Ziedaar een reeks grootendeels onjuiste stellingen, al schuilt er een korrel waarheid in. Dezen willen wij zorgvuldig bewaren, terwijl wij het onjuiste verwerpen.

II.

Om de tijdsorde niet te verstoren, beginnen wij met de stelling dat de Joden geen schuld hebben aan den dood van Jezus. Men weet: zij is niet nieuw. Te onzent heeft Straatman haar trachten te verdedigen [1]). Deze ging hierbij uit van de opmerking, dat Jezus volgens de berichten der evangeliën, als deze kritisch bezien worden, gestorven is op 15 Nisan, d. i. den eersten dag der ongezuurde brooden; maar daar dit een sabbat was, waarop den Joden alle rechtshandel was verboden, kan de Joodsche overheid geen deel hebben gehad aan Jezus' terechtstelling, die dus het werk der Romeinsche geweest is. Pilatus heeft Jezus doen grijpen, toen deze den tempel reinigde, wat eerst op den morgen van den 15den Nisan heeft plaats gehad. De heiden-christelijke richting in de gemeente had er belang bij, de Joden zwart te maken, en gaf hun daarom van Jezus' dood de schuld.

Dat deze gissing door menige bedenking gedrukt wordt, ontging ook aan Straatman niet. Maar hij meent, dat zijn opmerking over den sabbat tegen alle moeilijkheden opweegt en ons dwingt, langs dezen weg de ware toedracht der zaak te zoeken. Ik geloof dat dit niet waar is. Het gebod dat de eerste dag der *Mazzôt* sabbat moest zijn, staat in de Wet: Ex. 12 : 16, Lev. 23 ; 7, Num. 28 : 18, en is door de Misjna natuurlijk niet herroepen maar bevestigd. En toch volgt hieruit nog niet, dat de Joodsche Raad en het volk te Jeruzalem tijdens Pilatus elken 15den Nisan als sabbat vierden. Immers, oudtijds was de sabbat hoogstwaarschijnlijk niet elke zevende

---

1) Th. Tijds. XIV, 330 vv.

dag, maar de 1ste, 8ste, 15de, 22ste van elke maand, en eerst na Ezra is hij onafhankelijk geworden van de maan. Volgens de oude regeling was dus de 15de Nisan altijd een Zaterdag; volgens de nieuwere niet altijd. Viel nu 15 Nisan niet op een Zaterdag, dan ligt het voor de hand, dat het volk zich niet zoo nadrukkelijk verplicht rekende op dien dag te rusten als op den sabbat, die in de volkszeden diep was doorgedrongen. Hieruit is de strijd te verklaren van de rabbijnen over de telling der zeven weken tusschen Paschen en Pinksteren [1]; hieruit ook een trek der ceremonie van het gerstsnijden op 15 Nisan [2]. Als de afgevaardigden van het Sanhedrin, door de schare omringd, plechtig het van te voren op het veld in een bundel saamgebonden koorn zullen afsnijden, dan doen zij eenige vragen, die door de schare worden beantwoord, en daaronder is deze: (zullen wij het afsnijden) op sabbat? — daarna: is het nu sabbat? Driemaal laten zij het volk bevestigend antwoorden. Waartoe dient deze dubbele vraag? Er is m. i. iets ondeugends in. Zoo prent men aan eene gemeente eene verordening in, die nog in geenen deele tot haar is doorgedrongen. Feitelijk was het geen sabbat, al schreef de Wet het voor. De evangeliën, die op Jezus' sterfdag Simon van Cyrene van zijn akker laten komen [3]), maken van dien dag zeker geen sabbat. Na 70 is dit natuurlijk gaandeweg anders geworden. Ook dwaalt Straatman in de bewering, dat de Joden in de feestweek geen doodvonnissen voltrokken. Integendeel. Men bracht zelfs van elders de misdadigers naar Jeruzalem, om ze daar op de bedevaartsfeesten ter dood te brengen, tot een afschrikkend voorbeeld.

Dr Joël gaat in zijn betoog, dat de Joden Jezus niet ter dood hebben gebracht, van de drie plaatsen uit, waar dit laatste voorgeschreven wordt [4]), plaatst hiernaast het verbod, op den dag vóór sabbat of feest een rechtszaak te beginnen waarvan dood of leven afhangt [5]), omdat anders in geval van veroordeeling de

1) Vgl. Dillmann op Lev. 23 : 11.
2) Menach. 10 : 3.
3) Mark. 15 : 21, Luk. 23 : 26.
4) Sanh. 11 : 4, Tos. Sanh. 11 : 17, Sifre Deut. § 91.
5) Sanh. 4 : 1.

terechtstelling op den sabbat- of feestdag zou moeten plaats hebben, en vraagt, hoe het een met het ander te rijmen is. Hiertoe kiest hij dezen weg [1]). Hij verklaart voor den oudsten vorm der halacha, die het vervoeren naar Jeruzalem beveelt, de plaats uit Sifrê, omdat zij daar gegeven wordt naar aanleiding van het wetsvoorschrift over den volksverleider (Deut. 13 : 12), terwijl in Misjna en Tosefta niet duidelijk wordt gezegd, welke misdadigers naar Jeruzalem ter terechtstelling op een der hoogtijden vervoerd moesten worden; en onderstelt verder, dat Akiba, de vader dier verordening, ze heeft gegeven, omdat hij uit de evangeliën zag dat Jezus als volksverleider op den dag vóor Paschen was gekruisigd, en hij van dit feit een halacha maakte.

Indien deze redeneering waar was, dan zou de apologeet der Joden hun zaak waarlijk niet beter hebben gemaakt. Als toch rabbi Akiba verordend heeft, een volksverleider naar Jeruzalem te brengen en daar op een feest terecht te stellen, omdat het Sanhedrin zoo met Jezus heeft gehandeld, dan erkende hij daarmee niet slechts dat de Joden Jezus gedood hadden, maar nam het zelfs voor zijn rekening door een dergelijke handelwijs tot plicht te maken. En de schriftgeleerden zijner dagen zouden hiermee ingestemd hebben, door de Wet uit te vaardigen.

Edoch van deze redeneering is geen enkel punt bewezen of zelfs waarschijnlijk. De tegenstrijdigheid tusschen de twee verordeningen: geen halszaak op Vrijdag, omdat anders de terechtstelling op Zaterdag moet plaats hebben, en: misdadigers naar Jeruzalem voeren en daar tot een groot feest bewaren, om ze dan ten afschrikkend voorbeeld te dooden, is veel eenvoudiger op te lossen. Dit laatste was de oude manier van doen, gevolgd door Hasmoneën, Herodessen en het Sadduceesch Sanhedrin; het eerste was in overeenstemming met de leer der zachtere, van bloedstorting en hardheid afkeerige schriftgeleerden. Daar het hun eisch was, is zeker vóor 70, waar een rechtbank van schriftgeleerden de macht had een doodvonnis te vellen en ten uitvoer te leggen,

---

1) *Blicke* II, 58 ff.

zoo gehandeld en de terechtstelling niet uitgesteld. Na 70 was elke bepaling over doodvonnissen bloot een theorie. Dat dit ook met deze verordening het geval is, blijkt uit de overlevering-zelve. Immers, in de drie plaatsen waar Akiba's bepaling over het vervoeren naar Jeruzalem staat, volgt er een tegenwerping op van r. Juda, die loochende dat men de executie uitstelde en, op grond van het schriftwoord „al het volk zal het *hooren* en vreezen" betoogde, dat het volk het dus niet behoefde te *zien*; derhalve, zegt hij, doodde men de misdadigers dadelijk en gaf overal bericht van de terechtstelling. Het heet niet: men moet of moest zoo handelen, maar men deed of doet zoo, zooals trouwens in alle halacha's; toch is het niets dan de gevolgtrekking uit een schriftwoord en geen overlevering.

Dr Joël begaat dus de fout, hetgeen de Misjna voorschrijft voor het richtsnoer te houden, waarnaar zich het Sanhedrin vóor 70 gedroeg.

In dezelfde zaak begaat hij ze nog eens. Immers, hij wijst [1]) in zijn pleidooi, waardoor hij aantoonen wil, dat de Joodsche Raad geen aandeel heeft gehad aan Jezus' dood, op den inhoud der beschuldiging volgens de evangeliën. Jezus toch heet veroordeeld wegens godslastering, βλασφήμια, גדוף. Maar wat de evangeliën hem in den mond leggen, dat hij de Christus is en op de wolken ten gerichte zal komen, is geen godslastering, want zoo heet slechts „rechtstreeksche smading van den naam Gods." Dr Joël vergist zich. De misjna die hij aanhaalt [2]) leert dat een godslasteraar slechts dan des doods schuldig is, als hij het tetragrammaton heeft uitgesproken, en in overeenstemming hiermee wordt elders [3]) het נקב את שם יי van Lev. 24 : 15 door גדוף verklaard. Maar dit leert ons niets anders dan dat de Tannaîm, èn omdat zij toch geen doodvonnis ten uitvoer konden leggen, èn omdat zij zachtmoedig van aard en afkeerig van de doodstraf waren, de voorschriften der vaderen op deze manier beperkten. Er volgt niet uit, dat גדף zulk een enge beteekenis had.

Dr Joël heeft nog een bezwaar tegen de geloofwaardigheid der overlevering, dat de Joodsche Raad deel heeft gehad aan

1) Bl. 64 ff. 2) Sanh. 7 : 5. 3) Mechilta op Ex 21 : 12.

Jezus' dood. Het is ondenkbaar, zegt hij [1]), dat een Joodsche rechtbank een aangeklaagde ordelijk volgens Mozaïsch recht zóo veroordeeld heeft, dat de voltrekking van het vonnis niet op Joodsche maar op Romeinsche wijze moest volgen, welke wijze ergerlijk was. Dit wil zeggen: het levend kruisigen was den Jood een gruwel. Meermalen wordt dit gezegd, en het is ook waar, dat de rabbijnen na 70 altijd pleitten voor een zachte doodstraf en het werkwoord תלה verklaarden door ophangen of kruisigen [2]) van het lijk eens terechtgestelden nadat hij door steeniging, en wel op de snelste wijze, gedood was. Maar daaruit volgt niet, dat oudtijds het levend kruisigen en andere martelingen den Joden vreemd waren of ongeoorloofd schenen. Als de Joodsche koning Jannai honderden schriftgeleerden te gelijk liet kruisigen en met zijn bijzitten aan tafel dat schouwspel aanzag, dan kan hij dit niet gedaan hebben, omdat hij de lijken zijner vijanden wilde zien hangen, maar omdat hij zich wilde verlustigen in hun doodsangst. Er is geen zweem van bewijs, dat Herodes, toen hij de gevangen zeloten deed kruisigen, dit deed na hen gesteenigd te hebben.

Men zegge niet: dat waren tyrannen! Want, wel waren het geweldenaars, die zich niet veel aan de eischen der zedelijkheid stoorden, maar zij hadden de gunst van een deel hunner onderdanen dringend noodig en sloegen de publieke opinie niet moedwillig in 't gezicht. Ook was het Sanhedrin vóor 70 waarlijk niet angstvalliger dan die vorsten, noch, als het vertoornd was, voor een geweldenarij bevreesd. Wij hebben zeer sobere aanwijzingen over de halsgerichten vóor 70, maar toch een paar proeven, die bewijzen, hoe weinig men destijds de zachtheid van een volgend geslacht kende. Men denke aan hetgeen Simeon ben Setach deed [3])! Leerzaam is de vorm, waarin zijn optreden te Askalon in Sifrê meegedeeld wordt [4]). In de aanteekening van dat boek op Deut. 21 : 22, „wanneer aan een man een doodvonnis voltrokken en hij aan een hout gehangen is, dan

---

1) S. 67.
2) Beide woorden drukken hetzelfde uit, zie Sanh. 6 : 4 slot.
3) Vrgl. Derenb. *Essai* 105 ss.
4) Deut. § 212, vgl. Sanh. 7 : 4.

enz." lezen wij: „Een man wordt opgehangen, een vrouw niet; maar r. Eliëzer zeide: ook een vrouw, want heeft niet Simeon ben Setach vrouwen in Askalon opgehangen? Zij antwoordden hem: Ja, tachtig tegelijk, hoewel men nooit twee halsgerichten op éen dag heeft; maar de omstandigheden maakten het noodig, tot leering van anderen." Ziehier nog een ander voorbeeld! De straf der verbranding werd volgens de Tannaîm voltrokken door het gieten van kokend lood in den mond, waarvan de beschrijving wel afschuwelijk is, doch dat toch snel doodde; maar bij het vaststellen hiervan merkte r. Eliëzer ben Zadok op, dat hij als kind het verbranden van een priesterdochter, die ontucht gepleegd had, had bijgewoond, en zij was verbrand na omwikkeld te zijn met wijngaardranken. De rabbijnen wisten dit feit niet anders krachteloos te maken dan door, hetzij het gerechtshof, dat het vonnis op die manier had doen voltrekken, voor een onkundig of voor een Sadduceesch gerechtshof te verklaren, hetzij den getuige te wraken op grond van zijn jeugd [1]). IJdel pogen! Het Sanhedrin vóor 70, hoofdzakelijk uit opperpriesters en andere adellijken bestaande, gepresideerd door de hoogepriesters, waarvan zoo velen als geweldenaars te boek staan, sprak zeer streng recht en velde harde, bloedige vonnissen. Jozefus [2]) leert ons, dat de Sadduceën hierin ver afweken van de Farizeën, d. w. z. de schriftgeleerden. Het Sanhedrin zou dus zeker op honderd punten door de Tannaîm van het einde der eerste eeuw voor onkundig verklaard zijn, als dezen het goed gekend hadden; maar zij stelden zich voor, dat een Sanhedrin als het hunne, namelijk een raad van schriftgeleerden zonder wereldlijk gezag, ook vroeger Israëls belangen behartigd had, terwijl het in het belang dier jonge schepping was, het karakter van het oude Sanhedrin zooveel mogelijk te vergeten. De gelijkstelling van het oude Sanhedrin met het jonge, zoogenaamd Talmudische, veroorzaakt nog tegenwoordig bij vele Joodsche geleerden tal van fouten.

Voor de stelling van Dr Joël: Jezus is niet ter dood gebracht door of op aanstoken van de Joden, maar door Pilatus, is in de berichten geen grond hoegenaamd te vinden, tenzij

---

1) Sanh. 7: 2 en de beide gemara's ter pl.; vgl. Tos. Sanh. 9. 11.
2) Oorl. 2: 8, 14 (Oudh. 13: 10, 6).

men daarvoor de uitdrukking van Tacitus [1]) wilde laten doorgaan — wat wel niet licht iemand zal doen: „Auctor nominis ejus (Christianorum) Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus est." De evangeliën, ook het eerste, dat zoo Joodsch gekleurd is, wijzen eenstemmig op Joden, die Pilatus verzochten of dwongen hem te kruisigen. Ook Jozefus [2]) laat Jezus door Pilatus ter dood gebracht worden „op aangifte van onze voornaamste mannen."

En de Talmud? Waarschijnlijk zegt Dr Joël terecht, dat de Talmud van Jezus alleen weet, wat door de evangeliën tot hem gekomen is, terwijl dan nog ten onrechte Jezus ben Panthera met zekeren Ben Stada of Sotada [3]) vereenzelvigd wordt; maar indien de Talmud in deze zaak iets te zeggen heeft, dan getuigt hij hetzelfde als de evangeliën en Jozefus. Immers de zonde, die aan Jezus wordt te laste gelegd, is: hij tooverde, verleidde de schare, bedierf haar en bracht haar tot zonde; terwijl de plaats die ietwat uitvoeriger en het minst onduidelijk over Jezus handelt, op een Joodsch gerechtshof wijst, dat hem veroordeeld heeft. Immers in Sanh. 43[a] (in de niet verminkte uitgaven) lezen wij, bij de misjna: „als zij een reden van vrijspraak voor hem vinden, stellen zij hem in vrijheid; anders gaat hij uit om gesteenigd te worden, en een heraut gaat voor hem uit: N.N., zoon van N.N., gaat ter steeniging, omdat hij die en die misdaad bedreven heeft; die en die zijn getuigen. Ieder die iets weet dat tot zijn vrijspraak kan dienen kome en zegge het over hem!" het volgende: .... „De overlevering is: Den dag vóór Pascha kruisigden zij Jezus, en de heraut ging veertig dagen vóor hem uit: Jezus gaat uit om gesteenigd te worden, omdat hij tooverij gepleegd en Israël verleid heeft (הסית והדיח); ieder die iets te zijnen voordeele weet kome en zegge het! Maar zij vonden geen reden tot vrijspraak en hingen hem op, den dag vóor Pascha." Van den zin der volgende woorden ben ik niet zeker. Of zij verstaanbaar

---

1) Annal. XV, 44.
2) Oudh. 18: 3, 3.
3) Vgl. Derenbourg, 202 ss., 468 ss., Joël *Blicke* II, 54 ff.

zijn? Derenbourg [1]) en Grätz [2]) springen ze stilzwijgend over, hoewel zij bij het voorafgaande behooren. Met eene geringe tekstverandering [3]) staat er: „zoudt gij ten aanzien van een omverwerper meenen, dat er reden van vrijspraak te vinden zou zijn? Hij is immers een verleider, en God heeft verboden zulk eenen te sparen. Maar met Jezus was het een ander geval, omdat hij dicht bij het koningschap was." Hierop volgt een overlevering der schriftgeleerden over de vijf leerlingen van Jezus, te wier aanzien met teksten wordt gestreden, of zij gedood moeten worden; van de namen komen alleen Matthai en Thoda (Thaddeüs?) met die welke de evangeliën behelzen eenigermate overeen.

Raadselen genoeg in die „overlevering" aangaande Jezus! Evenwel, de tegenstrijdigheid in de wijze, waarop hij heet ter dood gebracht te zijn, is wel te verklaren. De overlevering sprak zeker van kruisiging, maar daar zij werd ingelascht bij de bespreking eener misjna die over steeniging handelde, kwam deze afwijkende voorstelling in het verhaal; bij welke gelegenheid die raadselachtige veertig dagen er ook misschien inslopen.

Zooals men ziet, leeren wij uit dit Talmudisch bericht niets nieuws. Maar ook volgens dit is Jezus door een Joodsch gerechtshof niet slechts veroordeeld, maar zelfs ter dood gebracht.

Is hetgeen Jezus hier en elders te laste gelegd wordt: „tooveren en de schare tot zonde verleiden", een misdrijf, waarover niet de Romeinsche maar wel de Joodsche overheid zich bekommerde, dit is ook het geval met de beschrijving van zijn misdaad in Ber. 17ª en Sanh. 103ª, waar (in de niet ver-

1) P. 203 s., 349.

2) *Geschichte* III, 242.

3) De א van תסברא moet bij het volgend woord gevoegd worden, אבר, d. i. על בר. De eenige moeilijkheid die overblijft is, dat men in plaats van זכות הוא zou verwachten ז' לו of ז' ליה; maar deze wordt opgeheven door andere lezingen: vooreerst hebben enkele edities הוא niet; dan heeft een handschrift (bij Rabbinowicz) inderdaad ליה. Het verdwalen der א is wellicht veroorzaakt door het weglaten van „Jezus den Nazarener", dat in één handschrift vóor בר הפוכי staat. Dit kan „omverwerper" beteekenen; maar volgde het oorspronkelijk op den naam van Jezus, dan schuilt hierin waarschijnlijk een speciëele aanduiding van hem. — Een Joodsch deskundige heeft mij, door het geven van een paar half ware verklaringen, op weg gebracht om deze vertaling te vinden.

minkte uitgaven en in de handschriften) aan de woorden „een zoon of leerling die zijn spijs openlijk verbrandt" of „te zout maakt" (הקריח תבשילו ברבים) toegevoegd wordt: „zooals Jezus de Nazarener" [1]). De uitdrukking schijnt ketterij of afgoderij aan te duiden.

Waar is de opmerking, die Joël — en hij niet het eerst — maakt, dat geschriften waarin vijandig over de Joden gesproken wordt, niet uit de eerste maar uit de tweede eeuw dagteekenen, althans van betrekkelijk jongen oorsprong zijn; doch dit heeft niets te maken met de stelling, dat niet de Joden bewerkers van Jezus' dood waren, maar Pilatus. Immers, de synoptische evangeliën wijten dien niet aan de Joden in het algemeen, maar aan sommigen, Farizeeën, schriftgeleerden of oudsten, Sadduceën of leden van het Sanhedrin.

Wat wij tot nog toe bespraken schijnt niet of nauwelijks saam te hangen met ons onderwerp: de verhouding tusschen Joden en Christenen op het eind der eerste eeuw; inderdaad is dit toch wel het geval. Immers, indien de dood van Jezus een toevallige zaak is geweest, het gevolg van een misverstand of een bijkomstige omstandigheid, indien hij bijv. in een oploop ten onrechte voor een oproermaker of door een persoonlijk vijand voor een heiligschenner uitgemaakt en ten gevolge daarvan ter dood gebracht is, zoodat dit treurig eind niet samenhangt met zijn werk en de beteekenis van zijn optreden, dan is het een zaak van even veel of even weinig belang als dat hij verdronken of door den bliksem getroffen was. Het zou ons dan zeer weinig aangaan, of de mannen, die hem aan het kruis gebracht hadden Palestijners of Romeinen, Joden of heidenen waren geweest, omdat dan geen beginsel in het spel zou geweest zijn. Maar is Jezus' dood het gevolg, als het ware het logisch slot, van zijn leven in *dien* tijd, onder *die* menschen, is hij de martelaar van zijn overtuiging geweest, dan is het een vraag van belang, wie de bewerkers van zijn dood waren.

Terecht wordt onwillekeurig met de stelling: de Joden hebben Jezus ter dood gebracht, vaak — helaas ook tegenwoordig — als woeste wapenkreet gebruikt, bedoeld: zij hebben

---

1) Zie Rabbinovicz, *Variae Lect. in Mischn. et in Talm. Bab.* I p. 41*a*, IX p. 157 *b*

hem, zijn prediking verworpen, en wat Jezus beoogde is zoo lijnrecht in strijd met den geest van het Jodendom, dat dit uit zelfbehoud hem moest van zich stooten en onschadelijk maken. Daartegenover meent Dr Joël, dat de kern van Jezus' werk de voeding van Israëls nationale verwachting geweest is en hij niet alleen de Wet maar zelfs de overlevering der vaderen niet heeft bestreden [1]). Wie zoo oordeelt beziet de evangeliën met een zeer eigenaardigen blik! Zeker, de Messiaansche verwachting heeft een plaats vervuld in Jezus' leven, met name in het slot; het schijnt wel, dat hij zijne leerlingen niet slechts heeft toegelaten hem den Messias te noemen, maar ook heeft geloofd dat God hem, zoo al nog niet de Messiaswaardigheid, althans het Messiaswerk, had toevertrouwd; en het is een zeer belangrijk zielkundig vraagstuk, hoe hij kon toelaten dat zijn volgers hem den Messias noemden, terwijl hij ongetwijfeld aan dien titel een anderen zin hechtte dan zij. Maar juist omdat dit verschil in opvatting onloochenbaar is en er geen spoor is te vinden dat Jezus zou hebben gepoogd een aardsch koninkrijk te stichten, is het ongerijmd, hierin de kern zijner gedachten te zoeken. De geheele wording eener gemeente die zich naar hem noemde, en der Christelijke Kerk, is op die manier onverklaarbaar; de breuk tusschen Jodendom en Christendom wordt dan het gevolg van toevallige omstandigheden, misverstand, kwaadwilligheid van een paar schrijvers, zooals bij Joël metterdaad het geval is. Eene onmogelijke geschiedenis!

Men kan de eerste eeuw niet begrijpen, zoolang men het principiëel verschil tusschen Jezus en het Jodendom voorbijziet. Ondanks ettelijke wettelijk gekleurde uitspraken hem in den mond gelegd, is het een feit, dat zijn geheele streven antiwettisch was.

Vaak is dit uiteengezet, en op voortreffelijke wijze. Daarom zij hier slechts in een paar trekken geschetst, hoe Jezus tegenover het Jodendom zijner dagen stond! — Terwijl dit in alles steunde of heette te steunen op de Schrift, heeft hij, hoewel zij hem dierbaar was, haar inhoud vrij beoordeeld, het eene gebod tijdelijk, het ander eeuwig geldig achtende, en zich tot

1) *Blicke* I, 25 f., II, 49 en elders.

beslissing van hetgeen goed of slecht, waar of onwaar is, op niets beroepende dan op het oordeel der goedgezinden. Onvoldaan met uiterlijke braafheid, leerde hij dat God van hen die burgers van het Godsrijk wilden worden niet onderhouding der geboden begeerde, als spijswetten, sabbatviering en dergelijke, maar reinheid van hart, barmhartigheid, vredelievendheid, toewijding van het leven, geloof. Iemand in wien iets — hoe weinig voorloopig ook — van dit levenwekkend beginsel was, stond hooger bij God aangeschreven — ook al was zijn leven bevlekt — dan een braaf man, rijk in zoogenaamde werken, maar die geen levenskiem in zich had. Hoewel het innig verband erkennende tusschen geluk en deugd te eener, ongeluk en zonde te anderer zijde, brak hij geheel met het denkbeeld dat God met den mensch rekening hield. In onderscheiding van het Jodendom, dat onbeperkt de verdienstelijkheid der deugd en der goede werken predikte, terwijl het stout ontkende dat vroomheid Gods gave was, was volgens Jezus de zegen van reine gewaarwordingen en vroomheid wel degelijk Gods geschenk, vrucht van zijn heiligen geest, en hadden dus zij die het meest streden om door de enge poort in te gaan de overvloedigste stof Hem te danken; zij mochten er niet aan denken, iets van Hem te verdienen, en konden slechts uit wederliefde Hem het hart wijden. Innig overtuigd van de oneindige waarde van elken mensch, minachtte hij de zondaars en de onkundigen niet, maar wijdde zich bij voorkeur aan hen, die volgens de leer der schriftgeleerden zelfs niet mochten bemind worden [1]). Zullen wij de grondgedachte van dit alles in één zinsnede uitdrukken, dan is het deze: God is de vader van alle menschen.

Vraagt men, op welken grond deze opvatting van Jezus' werk rust, terwijl wij toch geene andere dan zeer verminkte overleveringen omtrent hem bezitten, dan is dit mijn antwoord: In de evangeliën hebben wij eenige portretten van Jezus, alle min of meer misteekend, daar alle berichtgevers hem afbeelden naar hunne opvatting van den Messias en hem hunne eigen meeningen toekenden. Van alle denkbeelden hem toegeschreven, die in het apostolisch tijdvak geheerscht hebben, is

---

1) Ber. 33 a.

dus de oorsprong verdacht. Maar „God is de vader van alle menschen" met al wat dit rechtstreeks in zich sluit is, in de ruime en diepe opvatting die aan vele woorden van Jezus bij de Synoptici ten grondslag ligt, nooit een partijleus geweest; het is zelfs nooit door een partij begrepen, ook door Paulus niet volkomen. Daarentegen zijn alle richtingen in de Christengemeenten te verklaren als eenzijdige opvattingen en gebrekkige toepassingen van Jezus' Evangelie. De onderstelling, dat de levensopvatting hierin uitgedrukt aan de vorming der verschillende partijen en richtingen in de Christengemeenten in tijd is voorafgegaan, is dus de eenige die den oorsprong dier gemeenten verklaart. En is zij werkelijk in tijd voorafgegaan, dan is de onderstelling dat zij door den éénen, aan wien al de oude gemeenten haar toeschreven, is verkondigd, zoo goed als de eenig mogelijke.

God is aller menschen vader; ieder mensch heeft dus oneindige waarde — dat was Jezus' leus. En met deze opvatting van Gods wil stak hij het farizeïsme, dat is de volbloed Joodsche richting, naar de hartader. Dit kon hem het oor niet leenen zonder zelfmoord te begaan, en moest hem dus met alle macht bestrijden. Dat die strijd niet enkel met geestelijke wapenen gevoerd werd, is geheel in den geest der oudheid. Was Jezus een dwaalleeraar, een verleider, מסית ומדיח, dan verdiende hij den dood. Zoo wilde het de Wet, en niemand twijfelde aan de rechtmatigheid van haar uitspraak.

III.

De eerste leerlingen van Jezus, de predikers van zijn persoon en woorden, waren Joden; de oudste gemeenten bestonden grootendeels, zoo niet geheel, uit Joden. De geloovigen erkenden Jezus als hun heer, als den Christus, die terugkomen zou, ten einde het Godsrijk te stichten, of wanneer God dit doen zou. Zij bewaarden zijne woorden en leverden die eerst mondeling, straks schriftelijk, natuurlijk verminkt en vermengd, aan anderen over. Maar zij waren buiten staat, de grootheid

van hun meester en de volle beteekenis zijner woorden te verstaan. Zoo waren de Christenen eerst niet anders dan Joden met enkele eigenaardige denkbeelden.

Van eene antinationale richting onder hen kon dus geen sprake zijn [1]). „Jood" is voor hen een eerenaam. „Zij willen Joden zijn", schrijft de Apocalypticus van kettersche Christenen, „maar zijn slechts een Synagoge van den Satan" [2]). Meenende, dat eene antinomistische richting hand aan hand moet gaan met eene antinationale, had Dr Joël in de eerste aflevering zijner *Blicke* [3]) verklaard, verlegen te zijn met de Paulinische brieven, ook met de vier vrij algemeen voor echt erkende; het was dus koorn op zijn molen, dat prof. A. D. Loman in dit tijdschrift aan die echtheid tornde, en met te meer vrijmoedigheid laât hij ze dientengevolge thans buiten rekening. Wij mogen hem hierin m. i. niet volgen, en het standpunt dat Paulus in die brieven tegenover het Jodendom inneemt, maakt ook, dat Dr Joël ze plaatsen moet vóor, niet na, de breuk der Christenen met de Synagoge. Dat die breuk buiten Palestina vroeger onheelbaar en vollediger was dan in Palestina, zien wij straks nog. Maar, de nadere tijdsbepaling daargelaten, in de vier hoofdbrieven, vooral in den brief aan de Romeinen, is Paulus alles behalve antinationaal. Integendeel. Het is duidelijk, dat hij aan een gemeente schrijft die weinig met het Jodendom samenhangt, en hoewel hij de gelijkstelling van Jood en Griek voor God predikt, is hij zelf even blijkbaar een geboren Jood en doortrokken van Joodsche denkbeelden als de schrijver van het vierde evangelie een geboren heiden uit de tweede eeuw. Men leze, om zich daarvan te overtuigen, Rom. 3:1 vv. slechts, waar hij met warmte roemt, wat de Jood boven den heiden vóór heeft; en vooral hoofdst. 9! Den Israëlieten is gegeven het zoonschap, de heerlijkheid, de verbonden, de wetgeving, de eeredienst, de beloften; uit hen zijn de aartsvaders en de Christus naar het vleesch [4]). Gods woord is niet verijdeld, want op het ware Israël alleen passen zijn beloften, zooals de Schrift in tal van plaatsen leert [5]). Zou

1) Over dit onderwerp zijn voortreffelijke opmerkingen gemaakt en tal van plaatsen uit het N. T. aangehaald door Dr H. U. Meyboom, Theol. Tijdschr. 1880, 395 vv., 599 vv., 1881, 96 vv., 224 vv.

2) Openb. 2:9, 3:9. 3) Bl. 27, 28. 4) Vs. 4 v. 5) Vs. 6 vv.

God zijn volk verstooten hebben? Neen. Is hijzelf — Paulus — ook niet Israëliet, uit Abrahams zaad en Benjamins stam [1])? Wat roemt gij, geboren heidenen, dat God zijn volk verwierp, ten einde u op te nemen! Gij zijt slechts loten, op den stam Israëls geënt; roemt dan niet tegen de takken, die om hunne onwaardigheid voor u plaats moesten maken [2]). Een raadsel is het hem, dat een deel van Israël zich verhard heeft, opdat de volheid der heidenen deel aan Gods genadegiften erlangen en zoo geheel Israël gered worden zou [3]).

Zacht oordeelt Paulus over het verzet der Joden tegen Jezus' zaak. Zij hebben een ijver voor God, maar niet met verstand [4]). En anders dan de schrijver van 1 Thess., die „de Joden" de moordenaars van Jezus en de profeten noemt [5]), wijt hij den dood van „den heer der heerlijkheid" aan de machthebbers dezer wereld, *οἱ ἀρχόντες τοῦ κόσμου τούτου* [6]). Indien de kanon, dien Dr Joël stelt, waar is: elk geschrift „dat vreemd en vijandig van Joden en Jodendom spreekt" behoort in den tijd tehuis toen het Christendom met het Jodendom gebroken had, dan behoort dus Paulus' brief aan de Romeinen ongetwijfeld daarvóór.

De Christenen waren in den eersten tijd na Jezus' dood — hoelang, bespreken wij straks — Joden; de uit Israël geborenen vanzelf, die van heidensche afkomst, òf uit overtuiging dat zij alleen door het Jodendom heen het Godsrijk konden beërven, of onwillig. Hebben zich wellicht hier en daar gemeenten gevormd die zeer weinig met het Jodendom uitstaande hadden, de Joden beschouwden hare leden zeker niet als ketters maar als heidenen, en het gros der Christenjoden oordeelde evenzoo. Dit geldt voor den eersten tijd van alle Christenen; maar waar in het buitenland gemeenten ontstonden, die grootendeels uit bekeerde heidenen saamgesteld waren of waarvan de Joodsche leden min of meer vrijzinnige neigingen hadden, was het niet in die mate het geval als bij de Palestijnsche Christenen en bij alle gemeenten die bijna uitsluitend uit bekeerde Joden of Joodsche proselieten bestonden. Hier was dat Joodsche karakter èn scherper geteekend èn duurzamer.

---

1) 11:1 v. 2) 11:17 vv. 3) 11:25 vv.
4) 10:2. 5) 1 Thess. 2:15. 6) 1 Kor. 2:8.

Laat ons zien, wat het inhoudt, dat de Christenen Joden waren en zich het ware Israël noemden!

Het houdt in, dat zij aanspraak maakten op alle voorrechten van de Joden. Zij schaarden zich dus in de synagogen, in geval zij met anderen een gemeenschappelijk bedehuis hadden, onder de geloovigen en traden op als voorbidders, predikers, leeraars; waartoe ieder meerderjarig onbesproken lidmaat gerechtigd was. Ook als getuigen of rechters in de vele twist- en strafzaken en burgerlijke handelingen, die in de synagogen beslecht werden. Het was dientengevolge onvermijdelijk, dat elk belangrijk verschil van gevoelen tusschen hen en de andere Joden bij allerlei gelegenheden aan het licht trad; terwijl ook al wat in de afzonderlijke synagogen, bede- en leerhuizen der Nazareners gedaan en gesproken werd, den rechtzinnigen Joden niet onverschillig kon zijn, omdat het geschiedde onder menschen die zich aanhangers van Mozes noemden.

Aanleidingen tot botsing waren er dus te over, indien men in richting en zienswijze van elkaar afweek.

Maar volgens sommige geleerden, o. a. Dr Joël, was er geen verschil dan dit eene, dat de Christenjoden Jezus voor den Messias verklaarden en de anderen loochenden dat hij de Messias was. Gesteld eens dat dit waar is en dat dit verschil in waardeering van Jezus geen onderscheid in leer en leven insloot, welke is dan toch de oorzaak geweest van de scheuring? Joël [1]) zoekt haar in de teleurstelling die de Joden ondervonden, toen keizer Trajanus (98—117) de door hem gegeven vergunning tot tempelherbouw weer introk, wat op aansporen der Christenen gebeurd is. Tot beoordeeling van deze meening moet men wel in het oog houden, dat die geheele vergunning en herroeping van Trajanus door Dr Joël is uitgevonden ten bate van deze hypothese. Uit de onduidelijke plaatsen van Talmud en Midrasj maakten alle vroegere onderzoekers op, dat iets dergelijks eerst onder Hadrianus (117—138) gebeurd is; en dit is veel waarschijnlijker, daar onder Trajanus wel de Joden in andere landen maar niet de Palestijnsche tegen den keizer in opstand gekomen zijn; en in Palestina moet dan toch die teleurstelling het diepst gevoeld zijn.

1) *Blicke* I. 14 ff.

Ook is het niets dan eene gissing, dat de Christenen hierin de hand zouden gehad hebben.

Daarenboven, al was die belofte en herroeping een feit en al hadden eenige Christenen haar veroorzaakt, dan zou daaruit de scheuring van Christendom en Jodendom nog niet verklaard kunnen worden. Immers, die Christenen zouden dit dan niet gedaan hebben volgens hun beginsel. Indien toch het Christendom, ʻ naar Dr Joël meent, niets anders dan eene nationale beweging was, hoe kan dan een antinationale daad de oorzaak der scheuring zijn geweest? Zijn antwoord is [1]: dat deel der Christenen, hetwelk antinationaal dacht en op de exegese van het Grieksche O. T. een antinationale en antinomistische opvatting der leer van Mozes grondvestte, beschouwde den herbouw van den tempel als noodlottig voor zijn richting en heeft dien daarom tegengewerkt. Dus — er was tijdens Trajanus een antinationale en antinomistische richting onder de Christenen, en wel een zoo machtige, dat haar handelwijze door de Joden die Jezus niet beleden niet op rekening eener minderheid geschoven, maar aan alle Christenen geweten kon worden! Nu, hiermee zijn wij het eens; maar dan zullen wij die geheele gissing van het ingetrokken verlof tot tempelherbouw ook maar laten voor hetgeen zij is. In geen geval kan dit meer dan de aanleiding tot de scheuring zijn geweest; de oorzaak lag dieper, namelijk in het bestaan der — niet antinationale maar — antiwettische richting onder de Christenen.

Hoe is deze onder hen ontstaan? Uit de exegese van het Grieksche O. T., zegt Joël. Met allen eerbied voor de exegese, zooveel macht heeft zij nooit en nergens gehad. Zij is altijd, onder de Joden zoowel als elders, de ancilla dogmatices geweest. De schriftgeleerden mogen zich hebben verbeeld, dat al hunne verordeningen op teksten rustten, zooals de rechtzinnige Christentheologen zich meestal hebben voorgesteld, dat de kerkleer vrucht van Schriftinterpretatie was, dit is grootendeels waan. De hoofdrichtingen in een godsdienstige gemeente hebben altijd een dieper oorsprong dan teksten. Wat in het goed of slecht gestemd gemoed der menschen ontstaan en in denkbeelden gekleed is, wordt

1) I, 15.

in de Schrift slechts teruggevonden, zoodat ieder ketter zijn letter heeft. Op bijzaken — verordeningen van ondergeschikten aard, nauwkeurige formuleering van enkele leerstukken — moge de letter invloed hebben, zij dient vooral om een zoogenaamd goddelijke wijding te geven aan het buiten haar om gevondene, en prent dit dus — ten zegen of ten vloek — dieper in hoofd en hart in.

De antiwettische richting onder de Christenen was de natuurlijke vrucht van Jezus' prediking. Hoe dit mogelijk is, ook wanneer zijn gedrag ten aanzien der uiterlijke godsdienstwetten zeer behoudend en zijn besef op den bodem van Wet en Profeten te staan zeer krachtig is geweest, blijkt wellicht het best, als men Matth. 5 : 17 vv. goed verstaat. Jezus zeide: „Ik ben niet gekomen om Wet en Profeten te ontbinden, wel om ze te handhaven." Dit laatste echter bestond niet — zooals vs. 18, 19 leert — in het handhaven van elk gebod, maar in dat van het geheel. Jezus gaf een anderen, dieperen inhoud aan Wet en Profeten. Welken, blijkt uit vs. 20—48 [1]). Verwaarloozing, verwerping van sommige, ja vele, verordeningen der schriftgeleerden, zelfs der Wet, vloeide hieruit slechts mettertijd — hoewel onvermijdelijk — voort. Het is Paulus' taak geweest, om, door de omstandigheden gedrongen, deze ontkennende gevolgtrekkingen te maken. Bij hem vindt men dus Jezus' denkbeelden eenzijdig opgevat en dogmatisch geformuleerd [2]), terwijl zij ook buiten hem om in de gemeenten leefden en zich in zeer onderscheiden schakeeringen openbaarden, zooals de synoptische evangeliën ons leeren. Het feit, dat het Evangelie des Koninkrijks gebracht werd tot Samaritanen en heidenen, sloot, zooal niet eene antiwettische richting, dan toch eene voor het strenge Jodendom zeer bedenkelijke slapheid tegenover de Wet in zich.

Slapheid in het handhaven der Wet, met name van het voorschrift der besnijdenis, was sommigen Joden niet vreemd. Men weet, hoe het Adiabeensche koningshuis een tijd lang op aanraden van een Joodsch prediker tot het Jodendom was overgegaan zonder aanneming van het bondsteeken. Maar dit was

1) Zie de uiteenzetting hiervan in A. H. Blom, *De brief van Jacobus*, bl. 301 vv.
2) Vgl. mijn *Evangelie en Talmud*, bl. 18 vv.

een op zichzelf staand geval, waarbij de staatkunde in het spel kwam. De zoogenaamde „proselieten der poort", waarop men ten dezen vaak wijst, zijn nooit, ook niet ten halve, als Joden aangemerkt [1]). Zonder tol te betalen, zei men, kon geen schip de haven binnenkomen; d. w. z. een onbesnedene had geen deel aan de zegeningen des toekomenden levens, die aan Israël en aan Israël alleen toekwamen. Overal hield dit vele mannen terug. Dat zich hier en daar, zeker nagenoeg alleen buiten Palestina, gemeenten vormden, die, hoewel zij uit onbesnedenen bestonden en niet alle verordeningen der Wet handhaafden, zich het ware Israël noemden, was ergerlijk voor de strenge Joden, en vond toch bij menig Christenjood in Palestina eerst halve, daarna volkomen goedkeuring, voorspraak, eindelijk navolging. De band in Christus en de band in Mozes vereenigden dus menschen met tegenstrijdige denkbeelden en gebruiken. Vroeg of laat moest ieder kiezen, en de Synagoge zich voor de moeilijkheid geplaatst zien, of zij die kettersche zonen — uit Israël geboren, zelven besneden, maar onbesnedenen als broeders erkennende en in menig opzicht zich losmakende van de Wet — zou blijven erkennen dan wel uitwerpen. Vroeg of laat moest het komen tot vervolging.

Wanneer zijn de vervolgingen der Joden tegen de Christenen, in Palestina en overal waar zij rechtspersoonlijkheid hadden, begonnen? Tegen het antwoord, hierop door Handelingen gegeven: dadelijk bij het optreden der apostelen, worden vele bedenkingen ingebracht. De gevangenneming, eerst van Petrus en Johannes [2]), toen der twaalve [3]), en nog eens van Petrus [4]), de veroordeeling van Stefanus [5]), de vervolging door Saulus te Damaskus op aanbevelingsbrieven van het Sanhedrin [6]), de terechtstelling van Jakobus, den zoon van Zebedeüs, door Herodes [7]), dat alles heet zooals het daar ligt ongeloofwaardig. Al komt het mij voor, dat alleen de onderstelling: de lijdende gemeente der tweede eeuw heeft hierin zichzelve en hare vervolgers geteekend, het ontstaan van al die verhalen niet verklaart, zal ik van dit vonnis geen herziening vragen. Mogen

---

1) Vgl. Schürer in Riehm, *Handw. d. bibl. Alterth.* 1243.
2) 4:1 vv. 3) 5:17 vv. 4) 12:1 vv. 5) 6 en 7.
6) 8:1—3, 9:1, 2. 7) 12:1, 2.

wij ook niet afgaan op Gal. 1 : 13, 23 en 1 Kor. 15 : 9? [1]) Het komt mij voor, dat deze getuigenissen betrouwbaar zijn; doch daar de echtheid der brieven waarin zij staan nu weer aangetast wordt, en Dr Joël weigert de kracht dier plaatsen te erkennen, laat ik ze voor een oogenblik buiten rekening. Maar wat zal men inbrengen tegen Matth. 10 : 17, 23 : 34, Mark. 13 : 9, Luk. 21 : 12, waar Jezus zijn leerlingen voorspelt, dat zij in de raadsvergaderingen zullen overgeleverd en in de synagogen gegeeseld zullen worden; in verband met die talrijke plaatsen bij de Synoptici, die in de gemeente lijden om Christus' wil onderstellen? Zijn die voorspellingen, met name van mishandelingen in de synagogen, niet van Jezus? Het zij zoo! In allen geval getuigen zij van vervolgingen der Christenen door de Joden in een tijd, toen genen zich nog tot de Joden rekenden en dus in de synagogen gevonnisd werden; waarop ook Joh. 15 : 20, 16 : 2, 1 Thess. 2 : 15 wijzen. Waardoor kan verder het getuigenis omtrent den dood van Jakobus, den broeder van Jezus, ontzenuwd worden? [2]) Bij ontstentenis van den landvoogd, heeft de hoogepriester Hanan hem met eenige anderen op grond van wetsovertreding doen steenigen, tot verontwaardiging van vele eerzame en rechtzinnige Jeruzalemmers. Het min of meer afwijkende bericht over het einde van Jakobus bij Eusebius [3]) laat de hoofdzaak onaangetast; en is de vermelding van Jakobus van een latere hand, zooals sommigen — naar het mij voorkomt, zonder genoegzamen grond — meenen [4]), dan blijven de andere παρανομήσαντες, die volgens Jozefus met hem gedood zijn, over, om te getuigen omtrent veroordeeling van ketters door het Sanhedrin; in welke ketters wij toch wel Christenen zullen moeten zien. Dit gebeurde in 62, en is het eenige voorbeeld (buiten Handelingen om) van een vervolging der Christenen door het Sanhedrin.

Maar het Christendom moest ook al vrij wat uitbreiding hebben verkregen en de gevaren die het aan het Jodendom aanbracht zeer duidelijk aan het licht getreden zijn, voordat het Sanhedrin er zich mee bemoeide. Tallooze strafoefeningen in

---

1) In hoofdzaak overeenstemmend met Hand., Fil. 3 : 6, 1 Tim. 1 : 13.
2) Joz. Oudh. 20 : 9, 1.
3) H. E. II, 23.
4) Credner, *Einl. i. d. N. T.* I, 581.

verschillende synagogen moeten hieraan voorafgegaan zijn. Men bedenke wel, dat volgens Joodsch gebruik een zeker aantal hiertoe bevoegde mannen overal mochten en moesten rechtspreken waar hun oordeel gevraagd en hun uitspraak dus geëerbiedigd werd, en dat in elke synagoge van eenige beteekenis gedurig vonnissen gestreken werden. Al werd de voltrekking der doodstraf verhinderd door de landsoverheid, geeseling was een zeer gewone straf, die in de synagoge door den kerkeknecht voltrokken werd.

Vraagt men, of de eigenaardigheden der Christenen hen deze straf licht deden beloopen, dan bedenke men, dat wie een hond wil slaan gemakkelijk een stok vindt. En het vinden van een stok was toen al zeer gemakkelijk.

Immers vóor den tijd van Gamaliël II — over wiens werkzaamheid straks meer! — was de rechtspleging niet zoo omschreven, dat den rechters niet een zeer groote mate van vrijheid zou gelaten zijn. De Wet bevat tal van verordeningen (geboden en verboden) zonder bijgevoegde strafbepaling, en ook de schriftgeleerden hadden in menig geval nog niet voorzien. Daar straks hoorden wij dan ook van een hof, dat een doodvonnis voltrok op een manier die het nageslacht streng moest afkeuren. De Misjna nu telt vele overtredingen op, die met geeseling moeten gestraft worden [1]): wie huwelijksgemeenschap houdt met zijn zuster en eenige andere vrouwen die hem ontzegd zijn; de onreine die heilige spijs gebruikt; wie in onreinen staat in den tempel komt; wie niet goed geslacht vleesch (נבלה וטרפה) gebruikt; wie uit een vogelnest de moeder te gelijk met de eieren of de jongen wegneemt; wie zich een teeken in de hand schrijft; wie zich aan een lijk verontreinigt; wie op sabbat één voren ploegt enz. En de in de Misjna opgesomde misdrijven waren niet de eenige, waarvoor Joodsche rechters iemand deden geeselen. Zoo vermeldt Jozefus, dat wie niet vrijelijk Israëliet en vreemde liet eten van zijn akker of wijngaard, gegeeseld werd [2]). De rabbijnen van later tijd hebben niet minder dan 207 misdrijven opgesomd, waarop geeseling staat [3]). Blijven wij even stilstaan bij een paar der vermelde gevallen! Men ziet licht, dat de overtreding

1) Makk. 3:1 vv. 2) Oudh. 4:8, 21.
3) Saalschütz, *Mos. Recht* 470.

die Matth. 12 : 1 vv. Mark. 2 : 23 vv. vermelden, door een vijandig gestemd bestuur als sabbatschennis kon bestraft worden, dat de gewoonte zich een naam of ander teeken in hand of arm te tatoeëren bij hen die er „voor Jezus'' inschreven niet over het hoofd gezien, het gebruik van niet ritueel geslacht vleesch streng gekastijd werd. Vooral meene men niet, dat een goedgezind, wettelijk Jood zich wel in deze en andere opzichten aan de verordeningen houden en dus onstraffelijk blijven kon. Was het reeds uiterst moeilijk de bestaande verordeningen te kennen, daarenboven bestond op honderden punten verschil van gevoelen. De bepalingen van later tijd, dat vleesch in het bezit van een Christen strenger den geloovigen ontzegd is dan hetgeen een heiden bezit [1]), en de overlevering, dat over het gebruik van *τὸ πνικτὸν* (het verstikte, d. i. niet ritueel geslacht vleesch) in de oudste gemeente strijd is gevoerd [2]), wijst ons op een der valstrikken, waarin een gehaat gemeentelid licht liep. Vele andere zullen wij straks in oogenschouw nemen, als wij de plaatsen in rabbijnsche geschriften waar de Christenen genoemd worden behandelen.

Viel het dus den rechtzinnigen Joden zeer gemakkelijk, iemand op wien zij verbitterd waren wegens eene wetsovertreding te veroordeelen en met boete of geeseling te straffen, het ligt in de rede, dat men de Christenen, al waren zij nog zoo braaf en streng in het onderhouden der Wet, wenschte te treffen. Immers, wanneer men zegt: de eerste Christenen onderscheidden zich van hunne Joodsche medeburgers *alleen* hierin dat zij Jezus voor den Christus verklaarden, dan vrees ik, dat men zich niet genoeg rekenschap geeft van hetgeen deze belijdenis inhield [3]). Of meent men, dat de ongeloovige Joden haar onverschillig hebben kunnen aanhooren, als ware zij een onschuldige dwaling? Verre van dien! Deze belijdenis op zichzelve reeds was een gruwel. Vooreerst werd daarmee de waarheid van een door het Sanhedrin geveld vonnis geloochend, en dit was niets minder dan een verzet tegen God. Immers, elke uitspraak van een Joodsch gerechtshof was eene beslissing Gods en dus even geldig, onomstootelijk en onfeilbaar als een

1) Tos. Chol. 2 : 20. 2) Hand. 15 : 20 enz.
3) Vgl. hierover H. U. Meyboom Th. T. 1880, 408 vv.

woord van Mozes-zelf. Vandaar de verordening, dat de bloedverwanten van een ter dood gebrachte de rechters en de getuigen moesten gaan begroeten, om te verzekeren, dat zij geen wrok tegen hen voedden, daar zij het vonnis voor rechtvaardig verklaarden; terwijl zij ook niet openlijk rouw over de terechtgestelden bedreven, alleen zich als innerlijk treurenden gedroegen [1]), want — zooals de Jeruzalemsche Talmud leert [2]) — „God maakt, dat daarin (d. i. in dat vonnis) noch bedrog noch valschheid noch vergissing noch aanneming des persoons noch omkooping is, en hij is de levende, die bestaat tot in eeuwigheid. Hoeveel te meer zijn wij verplicht de beslissing van het recht op ons te nemen!" Dat de schriftgeleerden-zelven deze leer niet altijd huldigden en wel eens een gerechtshof onkundig noemden, verhinderde hen niet, het zeer kwalijk te nemen, als anderen het deden. Zoo veroordeelde te allen tijde menig ketterjager een ander wegens ongehoorzaamheid aan kerkleer of Schrift, die zelf niet minder ongehoorzaam was dan hij. Het Sanhedrin heeft Jezus ter dood doen brengen — dat wist iedereen; welk een ergernis moet het dan geven, als de Nazareners het vonnis over Jezus geveld, door hem voor den Christus te verklaren, een moord noemden!

Daarbij, de prediking van een gekruisigden Christus was den Joden een aanstoot, *σκάνδαλον* [3]); want indien hij inderdaad de Christus was geweest, dan zou God immers niet toegelaten hebben, dat hij ter dood gebracht was? De belijdenis zijner Messiaswaardigheid was dus niets minder dan eene ketterij, godslastering, twijfel aan Gods rechtvaardigheid en almacht. Zij sloot nog meer in zich, dat den niet in hem geloovenden Jood moest ergeren. Immers, wie in hem geloofde kreeg deel aan het eeuwig leven, maar wie hem verwierp zou worden buitengesloten, wanneer God zijn rijk stichtte. Buitengesloten? Een zoon Israëls buiten het Godsrijk gesloten! Er behoefde niet eens bijgevoegd te worden, dat er menschen van Oosten en Westen zouden komen, om met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk Gods aan te liggen, om dit tot een hemeltergende lastering te maken. Dat gansch Israël het eeuwig leven zou beërven, stond toch wel boven alles vast! Het is merkwaardig,

1) Sanh. 6:6. 2) Ter plaatse (p. 24a v. b.). 3) 1 Kor. 1:23.

dat in Justinus' Dialogus cum Tryphone [1]) de Christen op de vraag van Trypho, of hij geheel Israël van Gods erve buitensluit, antwoordt: „Dat zeg ik niet, maar zij die Christus vervolgd hebben of het nog doen en geen berouw daarover voelen, zij zullen geen erve op Gods heiligen berg erlangen."

Was dus ernstige strijd tusschen de geloovige en ongeloovige Joden onvermijdelijk, men voerde dien, zoolang het vreedzaam toeging, met teksten; zoodra men warm werd, en dat moest zeer spoedig het geval zijn, met groote woorden en bedreigingen van Gods toorn; had men de macht in handen, met geeseling en andere straffen, Dit kon niet uitblijven, en niets is natuurlijker dan dat ijveraars den ban uitspraken over die lasteraars, ja, van plaats tot plaats hen vervolgden en dwongen openlijk Jezus te verloochenen. Tegen de geloofwaardigheid van het verhaal dat Saulus met aanbevelingsbrieven van het Sanhedrin van Jeruzalem naar Damaskus reisde, om de Christenen te vervolgen, mogen de bezwaren overwegend zijn — ik zal niet trachten haar te handhaven — de voorstelling in zijn brieven, dat hij „de gemeente verwoestte" behelst niets onwaarschijnlijks. Integendeel, zulke ijveraars moeten in en buiten Palestina opgetreden zijn, ook al waren alle belijders van Jezus gehoorzame zonen der Wet.

Nu kwam daar nog de vrijzinnige richting onder de Chrisnen bij! Dreef deze van den eenen kant de ijveraars onder de niet-geloovigen in het harnas tegen allen die Jezus beleden, van den anderen werden zij onder de aanhangers van Jezus, die geen hart voor deze zijde zijner werkzaamheid, geen oog voor deze gevolgen zijner denkbeelden hadden, tot te strenger rechtzinnigheid genoopt. Deels om zelven te ontkomen aan de verleiding dier vrijheid, deels om zich te rechtvaardigen en aan te bevelen bij de niet-geloovigen, namen zij het hoog ernstig met sabbatviering en alle andere geboden der Wet, en predikten, dat hij die de minste harer voorschriften ontbond en anderen daarvan ontsloeg, bij allen achterstond in het Koninkrijk Gods. Al kon van buitensluiten geen sprake zijn ten aanzien van een belijder van den Christus, al wie een eereplaats

1) H. 26; in 47 twijfelt hij, of een enkel Jood gered kan worden; maar zij die de Christenen vervolgen kunnen het zeker niet.

in het Godsrijk wilde innemen, moest volgens hen de Wet stipt volbrengen en anderen voorhouden. Het ligt dus in den aard der zaak, dat de strengste richtingen — kras ascetisme, als bij de Esseners, het doodblijven op een letter, een handgebaar, een korrel, als bij de Farizeën — onder de Christenen vele volgers telden. Natuurlijk baatte deze rechtzinnigheid dien Christenen tegenover de niet-geloovigen luttel. Hun geloof aan Jezus met al wat daaruit onmiddellijk voortvloeide en hunne gemeenschap met vrijzinnige Christenen maakten hen zoo verdacht, dat de toongevers der Synagoge hen ondanks hunne stiptheid steeds vinniger vervolgden.

Wat moest het zijn, toen men onbesnedenen toeliet tot de gemeente van hen die zich het ware Israël noemden, toen men zich niet ontzag vleesch van afgodenoffers, omdat het gewoon vleesch was, te gebruiken en ook het heilige vleesch, dat alleen den Joodschen priester geoorloofd was, te eten, toen men de feesten niet vierde en den sabbat brak, de besnijdenis voor overbodig, soms voor zondig, verklaarde en het bondsteeken zelfs weer zocht uit te delgen, toen men de Wet op allerlei punten door allegorische of ethische verklaringen krachteloos maakte! Wie dat deed, hem baatte geen strenge leefwijs, geen wetskennis, geen goede zeden; hij was vervallen van Israëls burgerrecht en had het eeuwig leven verbeurd.

Ziehier de stelregel, uitgesproken door r. Eleazar uit Modin: „Wie de heilige dingen gemeen maakt, de feesttijden minacht, het aangezicht van zijn naaste voor de schare beschaamd maakt, het verbond van Abraham onzen vader verbreekt, tegen de Wet het gelaat niet ontdekt volgens de halacha, al bezit hij ook wetskennis en goede werken, heeft geen deel aan het eeuwig leven" [1]). Een paar uitdrukkingen in deze misjna zijn niet duidelijk. „Wie zijn naaste openlijk beschaamt" schijnt hier niet bij te behooren [2]). Men kan vragen, of „het verbreken van het verbond Abrahams" reeds de verwaarloozing en overbodig-verklaring van de besnijdenis beduidt, dan

1) Abôt 3 : 11.

2) Derenbourg p. 353, meent dat deze woorden Sanh. 99*b* uitgelaten zijn; maar hier wordt de misjna niet volledig aangehaald.

wel alleen den epispasmos [1]). Ook is de laatstvermelde zonde, „het aangezicht ontdekken tegen de Wet niet overeenkomstig de halacha", wat vreemd uitgedrukt. Maar de zin zal wel dezelfde zijn als wat elders heet: „De Wet onderwijzen niet overeenkomstig de halacha", wat God straft door oorlogsrampen [2]). En in alles bijeen wordt onmiskenbaar het Christendom veroordeeld.

Edoch, r. Eleazar stierf tijdens den opstand van Barkochba, en wij moeten zien, wat wij uit de Joodsche berichten omtrent het Palestijnsche Christendom van een paar decenniën vroeger kunnen te weten komen. Maar reeds nu kunnen wij gerust aannemen, dat de stelling: Joden en Christenen stonden eerst op goeden voet, — reeds ten aanzien van den alleroudsten tijd hiertoe moet beperkt worden: De Christenen van hun kant voelden zich volstrekt niet vervreemd aan het Jodendom en wilden gaarne op een goeden voet met de toongevers in de synagogen blijven, maar dezen vreesden, haatten, vervolgden van den aanvang af de belijders van Jezus.

IV.

De gewone naam waarmee de Christenen worden aangeduid is מינים. Ongelukkig weten wij niet, wat dit woord beteekent. Men neemt gewoonlijk aan, dat het hetzelfde is dat *soort* beduidt, toegepast op een sekte [3]). Levy wil het in verband brengen met een Arabischen wortel die „liegen" beteekent [4]). Joël zoekt er de verbastering in van מאמינים, geloovigen, zooals de Christenen elkaar bij voorkeur noemden. Edoch daar ook de Joden in hun geloof roemden [5]), is de naam voor de Christenen te weinig karakteristiek; en, wat het sterkst tegen deze verklaring pleit, welke slechte beteekenis ligt in die ver-

1) Volgens J. Pea I: 1 (bl. 16*b* in het m.) 2) Abôt 5: 8.
3) Fleischer in Levy *N. H. W.* III 310 *b*. 4) *N. H. W.* III. 104.
5) Bijv. Mechilta op Ex. 14: 31; Sjemôt r. 3 (bl. 10*a* der Warsch. ed. in het m.).

bastering „Minîm"? Slechts indien men deze kan aantoonen, is de gissing niet onwaarschijnlijk.

Enkele malen komen de נוצרים, „Nazareners", en een תלמיד של ישו הנוצרי, „leerling van Jezus den Nazarener", voor, maar zooals in plaats van Jezus vaak פלוני of איש ההוא, „zeker iemand", te lezen staat, òf omdat men den gehaten naam niet wilde uitspreken, òf omdat men, uit vrees voor de Christenen van later eeuwen, uit de handschriften de duidelijke vermelding verwijderd heeft, zoo is ook de „Mîn" in vele plaatsen, vooral van den Babylonischen Talmud, vervangen door: een Sadduceër, een Epicureër, een filosoof, een Boëthus, een בעל דין [1]), of כותי, een Samaritaan, soms een נכרי, een buitenlander — al onderscheidde men in de eerste eeuw zeer duidelijk een heiden en een Christen. Alleen de laatsten konden ketters zijn. Ketterij kon onder heidenen niet voorkomen.

Is het woord מין voor een Christenjood slechts misschien een verbastering van een betamelijke benaming, bij andere aanduidingen van de Christenen is dit duidelijker het geval. De Joden van de eerste eeuw toch plachten, evenals hunne vaderen, die „Baäl" in „bóset", „bet-el" in „bet-aven" enz. veranderden, namen van personen en zaken min of meer te verdraaien, zoodat ze een slechten klank kregen. De schriftgeleerden schreven dit uitdrukkelijk voor: „Alle plaatsen die benoemd zijn tot eer van een afgod moet men met een schimpnaam noemen: wat „aangezicht Gods" heet, „hondsgezicht", „alziend oog" (עין כל), „doornoog" — in de volgende voorbeelden verschillen de lezingen der woorden [2]); wij behoeven ons hierin niet te verdiepen, daar het ons slechts om het beginsel te doen is. De rabbijnen noemden volgens dien regel het evangelion: אָוֶן גִּלָּיוֹן „onheil op leeg papier". Misschien is langs dezen weg ook de naam Panthera of Pantheri voor Jezus' vader ontstaan. Uit de Christelijke legende toch, dat Jezus geboren is uit eene *παρθένος*, kunnen de Joden gemaakt hebben „uit eene panther", in denzelfden zin als waarin de Romeinen lupa gebruikten, een lichtekooi; bij vergissing is dan

1) Menach. 110*a*.

2) Tos. Ab. z. 6:4, J. Ab. z. III:8, p. 43*a*. v. o., B. Ab. z. 46*a*.

daaruit later de vader van Jezus geworden [1]). Hoe dit zij, voor de Christensynagogen hadden de schriftgeleerden twee namen: בֵי אֲבִידָן en בֵי נָצְרָפֵי, d. i. „huis van verderf" en „beeldenhuis", verbasteringen van Ebionieten- en Nazareërs-huis [2]). Dat met deze namen bedehuizen der Minîm worden aangeduid, leert Sabb. 116*a* onweersprekelijk. De beide namen duiden blijkbaar niet dezelfde gemeenten aan, want.... maar ziehier de plaats in haar geheel! „R. Jozef b. Chanîn leerde uit naam van r. Abbahoe: de boeken uit een Abidân-huis (d. i. dus: een synagoge der Ebionieten), mag men die (op sabbat) bij brand redden? Ja en neen (dat wil volgens „Rasji" zeggen: soms wel, soms niet). En er is slapheid bij hem (beteekent dit, dat r. Abbahoe op dit punt niet streng genoeg was?). „Rab" ging nooit in een Abidân-huis, hoeveel te minder in een Nozrafê-huis! Samuel wel in een der Nozrafê-, maar niet in een Abidân-huis? Men vraagde aan Rabba, waarom hij nooit in een Abidân-huis ging. Hij antwoordde hun: Een palm staat mij in den weg; dat is mij lastig; maar roeien wij hem uit, dan is zijn plaats mij ook lastig („Rasji": „omdat daar, als ik het beproefde, een gat zou zijn en die leege ruimte mij lastig zou wezen." Is dit een parallel voor Mt. 13 : 24—30?) Mar b. Jozef zei: ik ben één der hunnen en vrees hen niet. Eens ging hij er heen, en zij zochten hem in levensgevaar te brengen."

Deze overlevering vermeldt Rab, d. i. Abba Areka, 175—247, en Rabba, die nog jonger was. Men moet haar dus als getuige voor het eind der eerste eeuw wraken; welnu, ziehier een paar voor ouderen tijd! „De keizer zei tot r. Jozua b. Chananja: waarom komt gij niet in een „bê-Abidân"? („Rasji": een plaats die gemaakt is, opdat daar de Minîm en afgodenpriesters, כומרים, zouden strijden tegen Israël met bijbelplaatsen) Hij antwoordde: de berg is wit, ijskegels omringen mij, mijn honden blaffen niet meer, mijn malers malen niet meer, in mij is veelheid van woorden (?), ik zoek naar hetgeen ik niet verloren heb" [3]). Jozua b. Chananja was in

1) Zie Nitzsch in Th. Stud. u. Krit. 1840. 1es Heft.

2) Joël, *Blicke* II, 91 f.

3) Sabb. 152*a*. v. b.

70 reeds leerling van Jochanan b. Zakkai en volwassen, daar hij zijn meester op een draagbaar alsof hij dood was uit Jeruzalem droeg; dewijl hij echter Gamaliël overleefd heeft en dit woord uit zijn grijsheid is, verplaatst het ons in het begin der tweede eeuw. Hierheen wijst ons ook de overlevering [1]) dat r. Eliëzer, gevraagd, waarom hij niet in een „bê-abidân" kwam, antwoordde, als oud man bang te zijn daar in het gedrang vertreden te worden.

Dat de Christenen afzonderlijke synagogen hadden, bewijst niet, dat zij zich van het Jodendom los gemaakt hadden of hiertoe niet gerekend werden; er was onder de Joden zeer groote vrijheid om gemeenten met eene eigen organisatie te vormen. Matth. 18 : 15 vv. kan dus zeer goed vóór de scheuring zijn geschreven; en dit is ook zeker het geval geweest; want „hij zij u als een heiden en tollenaar!" is een zuiver Joodsche uitbanningsformule.

In het eind der eerste eeuw en het begin der tweede werd het Christendom door de schriftgeleerden voor een zeer verderfelijke en gevaarlijke macht gehouden. „Wat zal ons nu van wege het epicureërdom (אפיקורסות, d. i. het Christendom) overkomen?" zei men bij den dood van Jozua ben Chananja [2]).

In dezen tijd verplaatsen ons een vrij groot aantal overleveringen in Talmud en Midrasj. Zoovele ik er ken zal ik vermelden, zoo noodig, uitvoerig bespreken. Van degene die over later tijd handelen zal ik die aanhalen, welke eenigermate den ouderen tijd ophelderen. Om ze gemakkelijker te overzien, zal ik ze in een drietal rubrieken rangschikken, al kunnen enkele onder twee hoofden vermeld worden. Zien wij, 1⁰ bij welke gelegenheid de Minîm met de rechtzinnige Joden in botsing kwamen, 2⁰ waarin hunne ketterijen bestonden, 3⁰ wat hen vooral gevaarlijk maakte.

1⁰ Bij welke gelegenheden de strijd kon ontbranden.

Vooreerst zien wij de Minîm een werkzaam deel nemen aan de openbare godsdienstoefeningen. Dat Minîm, althans menschen die met Minîm op goeden voet stonden, als voorbidders op-

---

1) Ab. zara 17*b*. „Rasji" verklaart hier *bê-abidân* door afgodentempel.

2) Chag. 5*b*.

traden, blijkt uit de voorzorgen die de toongevers namen tegen het gevaar, dat bij die gelegenheid ketterijen werden uitgesproken.

In het dagelijksch synagogaal gebed, „de achttien", toch was als twaalfde bede opgenomen: „Mogen de Minîm geen hoop hebben!" למינין אל תהי תקוה, welke bede aanleiding heeft gegeven tot de beschuldiging dat de Joden in hunne synagogen Christus vervloekten. Ten gevolge daarvan is de aanvang in de gebedenboeken nu eens uitgebreid, dan weer veranderd; in de hedendaagsche staat: „den verklikkers (of lasteraars, למלשינים) zij geen hoop!" Er volgt op: „mogen alle kwaaddoeners in een oogwenk vergaan en de hoovaardigen snellijk uitgeroeid worden; verneder hen spoedig, in onze dagen; geloofd zijt gij, o Heer! die de vijanden breekt en de trotsaards (of: opzettelijke kwaaddoeners, זדים) vernedert!" Deze bede heeft men geformuleerd, vastgesteld (קָבַע), d. i. als verplicht voorgeschreven, in den tijd en op last van r. Gamaliël II [1]), en het werd spoedig gewoonte, zeer nauw acht te geven op den voorbidder, als hij aan deze bede kwam. Indien hij er zich in vergiste, dan haalde men hem van het gestoelte af, in de onderstelling dat hijzelf een Mîn was. De overlevering vermeldt, dat de man-zelf, die voor r. Gamaliël de bede vastgesteld had, d. w. z. meegedeeld had haar alzoo van zijn leermeester te hebben gehoord, het volgend jaar, toen hij weer geroepen werd in de synagoge voor te bidden, ze vergeten was, waarop de gemeente twee, drie uren wachtte zonder hem van het gestoelte af te halen, totdat de ware woorden hem waren te binnen geschoten. Een later geslacht twistte over de vraag, met welk recht dit was geschied [2]).

De Minîm-bede was de eenige niet, waarop de gemeente kitteloorig was. Ook eenige andere fouten mocht de voorbidder niet maken, of de toehoorders vielen hem in de rede [3]); en bij eene daarvan wordt uitdrukkelijk gezegd, dat zij een ketterij is. Ook achter de andere zal wel iets afkeuringswaardigs schuilen; wat, maakt de Talmud niet duidelijk [4]).

---

1) Ber. 28*b* slot. Vgl. J. Ber. 4:3 (8*a* v. b.), een zeer kort bericht. Zie Derenb. 345, Grätz IV, 434*f*, Joël, *Blicke* 1, 35*f*. 2) Ber. 29*a*. begin.
3) Ber. 5:3, Meg. 4:9. 4) Ber. 33*b*, Meg. 25*a*, Derenb. 354 s.

Ook bij het vertalen der Schrift en bij de vrije toespraken zullen de Minîm wel door allerlei ketterijen de broeders geergerd hebben; slechts één voorbeeld van eene ergerlijke vertaling is ons overgeleverd [1]).

Ten tweede zien wij, in een verhaal uit den tijd van Gamaliel II [2]), een Christen als rechter optreden. „Ima (of Imma of Aima) Salôm, de vrouw van r. Eliëzer, was de zuster van rabbân Gamaliël. In hare omgeving nu was zeker „filosoof" (andere lezing: Mîn), die den naam had geen geschenk aan te nemen. Men trachtte hem te bespotten. Zij bracht hem een gouden lamp. En men kwam vóor hem. Zij zeide hem: Ik verzoek u, een onderzoek in te stellen naar (letterlijk: dat zij voor mij disputeeren over) het geld van de familie der vrouw. Hij zeide: Redetwist er over! Zij zeiden: Wij lezen, dat waar een zoon is, een dochter niet erft. Hij antwoordde: Sedert gij uit uw land in ballingschap gegaan zijt, is de wet van Mozes opgeheven en een andere wet gegeven, en daarin staat geschreven: een zoon en eene dochter erven gelijkelijk. Den volgenden dag bracht hij (de in 't ongelijk gestelde?) hem een Libyschen ezel, en hij sprak tot hem: Ik zie nu het vervolg van het boek, en daar staat: ik ben niet gekomen, om van de wet van Mozes iets af te nemen, noch om er iets bij te voegen, en hierin staat, dat waar een zoon en eene dochter is, zij niet erft. Zij zeide: Laat uw licht schijnen als een lamp! Maar rabbân Gamaliël sprak; Een ezel is gekomen en heeft de lamp vertreden" [3]).

Even onduidelijk als enkele trekken van dit verhaal zijn, dat ik zoo letterlijk mogelijk vertaald heb, even klaar is de hoofdzaak. Het gebruik, hier van Matth. 5: 17 gemaakt, is leerrijk, en niet minder het feit, dat het Christendom een nieuwe wet heet, den Joden na het begin hunner ballingschap (d. i. het jaar 70) gegeven; terwijl het diep ingrijpend beginsel van Paulus: in Christus is geen man of vrouw, hier praktisch wordt toegepast.

Ten derde werden, zoowel in de synagoge als in het leer-

1) Jon. Lev. 22: 28, bij Derenb. 354.
2) Sabb. 116 *a*, *b*.
3) Dit is ten spreekwoord geworden; zie plaatsen bij Levy, *N. H. W.* II, 376.

huis en elders, de rechtzinnige leeraars vaak in een woordentwist met de Christenjoden gewikkeld, en het viel den rabbijnen vaak moeilijk, hunne tegenstanders af te weren. Zoo vinden wij eens[1]) r. Gamaliël te Akko in het badhuis van Afrodite in 't nauw gebracht door zekeren Proclus, zoon van een „filosoof". Deze Proclus toch vraagde hem, terwijl zij bezig waren zich te wasschen: Er staat in uw wet, dat niets van het verbannene (חרם, waaronder ook al het afgodische gerangschikt werd; men zou het hier door „het vervloekte" kunnen vertalen) aan uw hand mag kleven[2]); waarom wascht gij u dan in het bad van Afrodite? Hij zeide: Men antwoordt niet in een bad. Maar toen hij het badhuis verlaten had, zei hij: Ik ben niet gekomen op haar grondgebied, maar zij op het mijne; want men zegt niet: er is tot sieraad voor Afrodite een badhuis, maar: er is tot sieraad voor het badhuis een Afrodite gemaakt. — Netjes gevonden! Niet zonder vrucht had hij den vrager uitgesteld, tot zij het bad verlaten hadden. De grond waarop hij steunde bij zijn weigering dadelijk antwoord te geven, is deze, dat het ongeoorloofd is, in een onreine plaats aan God te denken of over het heilige te spreken. Toch gaat het antwoord dat Gamaliël geeft niet op; wat in 't oog springt, als men ziet, bij welke verordening dit verteld wordt. Bij deze n.l. dat men elk vat waarop een afgodisch voorwerp staat moet weggooien. Ook hebben de rabbijnen gevoeld, dat Gamaliëls antwoord niet klemde, want zij hebben er eene andere verklaring bijgevoegd[3]). Te weten: „Al gaf men u veel geld, dan zoudt gij nog niet naakt of in onreinen staat vóor uw afgod willen komen noch vóor hem wateren; maar die Afrodite staat aan den mond van de goot, en alle menschen wateren vóor haar. In de Wet nu staat alleen: (dat men zich verwijderen moet) van hunne goden, dat is dus alles wat als een godheid behandeld wordt, maar wat niet zoo behandeld wordt is ons geoorloofd ten gebruike." Deze verklaring onderstelt, dat die Proclus een heiden was. In geen geval diende zijn vraag tot iets anders dan om den patriarch te plagen, en hetzij deze

1) Aboda zara 3: 4.
2) Deut. 13: 18.
3) Andere disputen er over in de Bab. Gemara t. pl.

vrager heiden of Christen was, het verhaal strekt alleen ten proeve, hoe de rabbijnen bij allerlei gelegenheden tegen hunne tegenstanders slagvaardig moesten zijn [1]). Straks vestigen wij onze aandacht op den inhoud van de beweringen der Minîm.

Eerst nog op een ander wapen, waarmee dezen met de rechtzinnige Joden streden, dan het woord: dat der tooverij. Het geloof aan tooverij, het beheksen, het uitdrijven van booze geesten door een machtwoord, het belezen van wonden, het bezweren van de koorts en andere ziekten, was algemeen onder Joden en Christenen, evenals onder heidenen. Wel hebben de schriftgeleerden al die kunsten „gedragingen (דרכי) der Amorieten" genoemd, maar zijzelven deden er toch druk aan. Van de andere zijde leeren de evangeliën en Handelingen ons dat bijgeloof even goed kennen als de Talmudische geschriften. De belangrijkste vraag was, met welken naam men de grootste wonderen doen kon. De namen Gods en die der engelen waren alom in zwang. Dat de Christenen dien van Jezus gebruikten of zich in dezen naam lieten genezen, ligt voor de hand; maar ook de ongeloovige Joden deden het. Dit leeren ons Hand. 19 : 14 vv. en een paar verhalen in de rabbijnsche geschriften. Het merkwaardigste is het volgende, dat herhaaldelijk voorkomt [2]). „Het is eens gebeurd met r. Eleazar b. Dama, dat een slang hem gebeten had en Jakob van Kefar-sama hem genezen kwam in den naam van Jezus ben Panthera; maar r. Ismaël liet het niet toe en zeide hem: Gij moogt dat niet doen, Ben Dama! waarop deze hernam: Ik zal u bewijzen, dat hij mij wel mag genezen. Maar hij had het bewijs nog niet geheel geleverd, toen hij stierf. Waarop r. Ismaël uitriep: Heil u, Ben Dama! omdat gij in vrede zijt heengegaan en de omheining der schriftgeleerden niet doorgebroken hebt, want wie dit doet ontgaat zijn straf niet; er staat toch [3]): Wie een muur doorbreekt, hem zal een slang bijten." In den Bab. Talm. wordt dit verhaald naar aanleiding der misjna, 2 : 2,

---

1) In het begin der derde eeuw vinden wij r. Sjesjet in een twistgesprek met een Mîn, Ber. 58 *a*.

2) Tos. Chol. II, 22 v., Koh. r. op 1 : 8, Ab. zara 27*b*, J. Ab. z. II : 2. (p. 40*d*, 41*a*), J. Sabb. XIV : 4 (p. 14*d* v. o.),

3) Pred. 10 : 8.

dat men zich door heidenen niet mag laten genezen; de kranke heet hier Ben Dama, de zusterszoon van r. Ismaël, en de geneesheer Jakob van Kefar-sichnîn. Na den dood van den verwonde roept zijn oom uit: „Gelukkig gij, Ben Dama! omdat uw lichaam rein is en uw ziel in reinheid is uitgegaan en gij de woorden uwer gezellen niet hebt overtreden, die leerden: Wie een muur doorbreekt, hem zal een slang bijten." Daarop gaat de Talmud voort: Het is een ander geval met ketterij, omdat men zich licht tot haar getrokken gevoelt [1]. Blijkbaar wil de Talmud de vraag beantwoorden, of מינות ten deze op één lijn kan gesteld worden met afgoderij, en houdt hij de ketterij voor het ergste. Maar dit woord is van later tijd; r. Ismaël daarentegen is de tijdgenoot van Gamaliël II [2]. De plaats waar de ketter woonde, lag waarschijnlijk tusschen Akko en Sefforis [3]. Wij zullen hem straks weer ontmoeten.

Om nu bij het tooveren te blijven, in den Jeruzalemschen Talmud wordt, op beide plaatsen waar dit verhaal voorkomt, nog een ander geval vermeld [4]: „De kleinzoon van r. Jozua ben Levi had een בלע, eene verslikking? [5]. Toen kwam iemand die hem bezwoer in den naam van Jezus ben Panthera [6], waarop hij genas. Bij het heengaan vraagde de rabbi den wonderdoener, wat hij gemurmeld had; waarop hij den naam noemde. Maar de rabbi hernam: Het was hem beter, dat hij gestorven was voordat hij dat woord had gehoord. Toen stierf het kind dadelijk."

Van denzelfden r. Jozua ben Levi wordt verhaald [7], dat hij eens door een Christen deerlijk met teksten in 't nauw werd gebracht [8]. Om dien man met goed gevolg te vervloeken, zette hij toen een haan voor zijn bed, om het ondeelbaar oogenblik waar te nemen, waarop men, door het veranderen der kleur van den kam van dat dier, kan zien, dat God toornig

1) Zoo vertaalt Levy, *N. H. W.* III, 276*a*, de woorden.
2) Derenb. 384 ss.
3) Neubauer, *Geogr. du T.* 234 *s.* De plaats heete Kefar sichnîn of K. sechanja.
4) Ook Koh. r. op 10 : 5.
5) Zoo Levy NHW. s. v., and.: hij had een been ingeslikt.
6) Waarom vertaalt Schwab, *Talm. de Jer.* IV, 155 : il murmura la formule d'usage?
7) De nieuwe edities hebben: צדוקי, de oudere en de handschriften מינא, zie Rabb. Var. Lect. t. pl.
8) Ber. 7 *a* in het m.

is; maar hij viel in slaap en leerde hieruit, dat men niemand vervloeken mag. Edoch deze r. Jozua behoort tot het laatst der tweede eeuw.

Ook van Gamaliëls tijdgenooten worden wonderlijke staaltjes verhaald, hoe zij met ketters wedijverden in het tooveren [1]). „Eens gingen Eleazar, Jozua en Akiba een bad nemen in in het openbare badhuis te Tiberias, toen hen een Mîn zag en een tooverspreuk prevelde, waardoor het gewelf hen vasthield. Maar r. Eleazar zei tot r. Jozua ben Chananja: Zie wat gij doet! Toen nu de ketter naar buiten kwam, zei r. Jozua een tooverspreuk, waarop de deur den Mîn vasthield. Dientengevolge gaf ieder die binnenkwam hem een slag van voren, die er uitging een slag op den rug. Toen zei de ketter: Maakt weer ongedaan wat gij gedaan hebt! Gij eerst! was het antwoord. Daarop onttooverden ze elkaar weerkeerig. Bij het heengaan zei r. Jozua tot den Mîn: Wat zijt gij toch knap! — Laat ons naar het meer gaan! was het bescheid. Als zij aan het meer waren gekomen, zei de Mîn iets, en het meer werd gespleten. Hij zei daarop: Heeft Mozes dit ook niet gedaan? Gaat er nu in! Maar zij zeiden: Gij zult ons toestemmen, dat Mozes-zelf er ingegaan is. Hij zei: Ja. Welnu, hervatten zij, doe gij dat dan. Hij deed het, waarop Jozua het meer onttooverde en dit hem verslond." Volgt het verhaal van de reis der rabbijnen naar Rome, waarbij r. Jozua alweer zijn kunst kon toonen; maar hierbij treedt geen Mîn op.

Dit is wel het geval in de proeven van tooverij, die daarna van r. Jozua gegeven worden: hij kon namelijk van komkommers en meloenen herten en geiten maken. Maar toen iemand vertelde dat hij gezien had, hoe een Mîn bij Sefforis een been in de hoogte wierp en dit, in een kalf veranderd, beneden kwam, betoogde r. Eleazar zeer ernstig, dat alle menschen met elkaar nog geen insekt konden maken en daarin leven instorten, hoe zou dus die Mîn tot zoo iets in staat geweest zijn? Hij zal wel zijn beschermengel [2]) te hulp hebben geroepen, en deze heeft een rund uit den stal gestolen en hem gebracht.

---

1) J. Sanh. 7 slot (p. 52 *d*). De tekst is hier en daar bedorven. Een tooverformule prevelen heet אמר דמר, „hij zei wat hij zei." Vgl. Levy, *N. H. W.* III, 105.
2) סריה. Vgl. Levy. N. H. W. III, 583 *b*.

Een ander rabbi vertelde, dat hij iets dergelijks van een Mîn bij Sefforis gezien had: hij had een schedel in de lucht geworpen en in een kalf veranderd, maar toen hij dit aan zijn vader vertelde, had deze geantwoord: Als gij er van gegeten hebt, is het een feit (מעשה), anders slechts een zinsbedrog (אחיזת עינים).

Veel last van de Minîm had Chanina, Jozua's broederszoon; want toen hij eens te Kapernaüm kwam, betooverde hem een ketter zoo, dat hij op sabbat op een ezel ging rijden. Zijn oom onttooverde hem wel weer, door hem met olie te bestrijken, maar zei: „Daar de ezel van dien goddelooze tegen u gebruld heeft, kunt gij niet meer in het land van Israël wonen," waarop hij naar Babylonië vertrok en daar in vrede stierf [1]). Is deze „ezel van dien goddelooze" de ezel van Jezus? Wordt met die betoovering tot sabbatschennis verleiding tot het Christendom bedoeld? Het schijnt wel zoo.

Nadat wij dus gezien hebben, bij welke gelegenheden de Minîm en de niet-kettersche Joden met elkaar in botsing kwamen — bij de godsdienstoefening, bij het rechtspreken, bij het tooveren en bij alle gelegenheden waar men twistgesprekken kon houden — moeten wij

2⁰ den aard hunner ketterij nagaan.

Vooreerst vinden wij bij hen vrijzinnigheid tegenover de Wet. Deze openbaarde zich in eene niet letterlijke, maar allegorische of ethische verklaring van sommige voorschriften. Zoo was het een bewijs van onrechtzinnigheid, als iemand durfde bidden: „Uw liefde strekt zich ook over het vogelnestje uit" [2]). De rabbijnen twistten er later over, waarom de vaderen die uitdrukking veroordeeld hadden [3]). De een zeide: wie zoo bidt, verwekt naijver onder de schepselen; een ander: hij is verwerpelijk, omdat hij de bevelen [4]) Gods tot liefdeblijken maakt, terwijl het niet anders dan verordeningen zijn. De laatste had de zaak zeker aan het rechte eind, want de eerste verklaring geldt tegen de Wet-zelve. De rabbijnen waren er afkeerig van, naar

1) Koh. r. op 1.8, vgl. Derenb. 362.
2) Ber. 5:3, Meg. 4:9.
3) Ber. 33 *b*.
4) In pl. v. מדות, dat „Rasji" door מצות verklaart, zal men dit woord wel moeten lezen.

het waarom van de godlijke voorschriften te vragen; God had het bevolen; daarmee uit! Geen wonder. Zij zagen bij de leerlingen van Filo en anderen, waartoe dat allegorizeeren leidde: eerst verklaart men de besnijdenis geestelijk, dan laat men ze na [1]). Zoo was het gebod van Deut. 22 : 6 v.: „Als gij een vogelnest op den weg of op een boom of op het land vindt met jongen of eieren er in, terwijl de moeder er op zit, neem dan niet moeder en jongen beide weg, maar laat de moeder vliegen, opdat het u welga en gij lang leven moogt," even geschikt tot vergeestelijking als dat van Deut. 25 : 4: „Een dorschend rund zult gij niet muilbanden," waarvan Paulus kortweg zegt: [2]) Zorgt God soms voor ossen?! terwijl hij het van de evangeliedienaars verklaart, die hun loon moeten hebben.

Een ander voorbeeld van vergeestelijking is de verklaring van het wetsvoorschrift [3]): „Gij zult uw zaad niet aan den Molech geven," waarin men het verbod vond, geen gemeenschap te houden met een Arameesche vrouw. Wie zoo den tekst verklaarde, hem legde men met een berisping het zwijgen op. Maar dit zal wel geen Christelijke ketterij geweest zijn. Daarentegen wordt de bede: u prijzen de goeden! zoo betiteld. Waarom, is evenmin duidelijk [4]) als de beteekenis der ketterij, ronde hoofd*tefillîn* te dragen en de arm*tefillîn* op de vlakke hand, in plaats van aan den binnenkant van den bovenarm, te binden; toch heet dit uitdrukkelijk מינות, terwijl het dragen van vergulde *tefillîn* op den mouw van het kleed „werk der buiten staanden (חיצונים)" heet [5]). Zijn dit de mannen die zich niet aan de voorschriften der meerderheid hielden? Misschien zijn deze afwijkingen geen gevolgen van een beginsel, maar alleen van den onwil, zich te voegen naar de voorschriften der toongevers, dus min of meer toevallige strijdpunten.

Dat de instelling van den sabbat niet onaangetast bleef, weten wij uit de Christelijke berichten. Ook in de Joodsche overleveringen vinden wij vele twistgesprekken over dit onderwerp [6]). Wie hierbij de aanvallers waren, Christenen of hei-

---

1) Rom. 2 : 28 v. Een dispuut van een „filosoof" met een rabbijn over de besnijdenis Ber. r. 11.

2) 1 Kor. 9 : 8 vv. 3) Lev. 18 : 21. 4) Vgl. Derenb. 354 s.

5) Meg. 4 : 9. 6) Zie bijv. Ber. r. 11.

nen, blijkt niet altijd; trouwens, dezelfde argumenten konden door beiden gebruikt worden. Zwaar vooral woog de opmerking, dat God altijd-door werkt en niet op sabbat rust [1]). Wij vinden dit bewijs door een Mîn ingebracht tegen r. Gamaliël en zijn drie collega's die met hem te Rome vertoefden, toen zij eens hadden gepredikt, dat God, in onderscheiding van een mensch, nooit iets beval, waaraan hij zich niet zelf hield. De rabbi's wisten het bezwaar op te heffen door de vraag, of het een mensch niet vrijstond iets in zijn eigen hof te verplaatsen; als de ketter hierop bevestigend antwoordde, lieten zij er zegevierend op volgen: is dan niet de gansche wereld Gods hof?" [2])

Hoe de geheele Wet door de Minîm werd ondermijnd en verworpen, blijkt uit deze merkwaardige overlevering [3]): „Men las (in den tempel) bij de dagelijksche godsdienstoefening den Decalogus, het *sjema*' enz.; r. Juda zei: R. Samuel heeft geleerd: Ook elders trachtte men dit gebruik in te voeren, maar dit heeft men al lang afgeschaft, om het morren [4]) der ketters. Ook wij hebben die overlevering; R. Nathan heeft gezegd: (volgt letterlijk dezelfde overlevering). Rabba, een kleinzoon van Chana, wilde het gebruik in Sora in zwang brengen; maar r. Chisda zei hem: Zij hebben het vroeger afgeschaft om het morren der ketters." Met dezelfde woorden weerhield r. Asji r. Ameimer, als hij het in Nahardea wilde instellen. — Deze veel verbreide overlevering klimt dus op tot r. Samuel, in wiens naam r. Juda het meedeelt, en dit is zeker dezelfde Samuel de kleine, die de bede tegen de Minîm voor Gamaliël formuleerde. De Jeruzalemsche Talmud [5]) heeft de overlevering veel korter

1) Joh. 5:17.

2) Sjem. r. 30. Derenb. 340. Geiger, *Jüd. Zts.* V, 274, meent dat dit niets bewijst voor de stelling dat de Christenjoden den sabbat schonden, omdat dit bericht jong en het oorspronkelijke in de oudere Ber. r. 11 te vinden is, waar „Tyrannus Rufus" met Akiba een dergelijk gesprek houdt. Maar de gesprekken zijn niet van gelijken inhoud; dat de Midrasj op Exodus jonger is dan die op Genesis, doet dus niet veel ter zake, daar gene het niet van deze ontleend heeft. Zeker is zulk een overlevering nooit; maar de zaak zelve is zeer waarschijnlijk.

3) Ber. 12 *a*.

4) Blijkbaar in den zin van: twistzoeken door verkeerde redeneeringen. Vgl. de lezing van Jer. Talm. in aanm. 1 op bl. 438.

5) J. Ber. 1:8 (p. 3 *c*).

aldus: Twee rabbijnen leeren: eigenlijk zou het in de rede liggen, den Decalogus dagelijks te lezen; maar men doet dit niet om het gepraat (טענת [1]) der ketters, opdat zij niet zouden zeggen, dat alleen deze geboden door God op den Sinaï gegeven zijn.

Deze voorkeur voor den Decalogus wordt ook aangetroffen bij Ireneüs [2]), die, sprekende over de Wet, zegt [3]), dat God eerst door natuurlijke voorschriften de menschen heeft vermaand, d. w. z. door den Decalogus; wie deze overtrad, kon niet gered worden; daarna heeft hij vele geboden gegeven om de hardheid van der menschen hart. De woorden van den Decalogus heeft God-zelf gesproken, en deze zijn door de komst van Christus niet opgeheven maar uitgebreid. Daarentegen zijn de andere voorschriften, die gegeven zijn tot slavernij en ten teeken, door het nieuwe verbond der vrijheid opgeheven.

Men lette wel op het verschil met het Paulinisme. Het wettelijk standpunt is hier niet overwonnen. De „naturalia et liberalia et communia omnium" zijn eenige geboden, die boven alle overige de voorkeur verdienen, omdat God-zelf ze met eigen mond gegeven heeft. Zulke overwegingen moeten wij ook bij de Christenjoden onderstellen; terwijl dezen zich dientengevolge konden verbeelden, dat zij nog Joodsch waren, mochten de rechtzinnigen geen vrede met die onderscheiding hebben.

Twijfel aan de voortdurende voorliefde van God voor Israël kon niet uitblijven onder de Minîm. Toen de Joodsche staat in 70 was te gronde gegaan, lag het in de rede, dat vele hunner daarin het bewijs zagen dat God zijn volk had verstooten. Wij vinden dit denkbeeld in het gesprek, dat rabbi Jozua met een Mîn heet gehouden te hebben voor „den keizer" [4]), en in dat van r. Gamaliël met een ketter [5]). Zoo zagen de Christenen met eenig genoegen, dat de hoogepriester op den Verzoendag vaak met de linkerhand het lot „voor Jhwh" en met de rechter dat „voor Azazel" getrokken had; wat steeds

---

1) Een andere lezing is: טינת, nijd; zie Levy, *N. H. W.* III. 104 *b*.
2) In 178 bisschop te Lyon en Vienne.
3) *Adv. haer.* IV, 25, 26, 27.
4) Chag. 5 b., Derenb. 361 s., Joël I, 34, Levy, *N. H. W.* III 70 a.
5) Jebamôt 102 b, midr. Tehill. 10 slot, Joël I, 35, Levy, *N. H. W.* II, 64.

als een slecht teeken was aangemerkt. Reden waarom de rabbijnen maatregelen beraamden, om dit ongunstig voorteeken te verbergen [1]). Indien dit werkelijk geschied is, dan moet dat leedgevoel zich reeds vóor 70 hebben geopenbaard. Maar het kan wel zijn, dat de maatregelen slechts in de verbeelding der latere schriftgeleerden genomen zijn, naar aanleiding van stekelige opmerkingen, door Christenen gemaakt, die hoorden dat vóor 70 het lot vaak zoo ongelukkig gevallen was.

Van versmading van den tempel vinden wij niets. De eenige plaats die daarop schijnt te wijzen is die, waar de ketters gezamenlijk met andere goddeloozen: afvalligen, verraders, Epicureërs, menschen, die de Wet loochenen, die zich van de wegen der gemeente afzonderen, die de doodenopstanding ontkennen, en al wie zondigt en de schare doet zondigen, zooals Jerobeam en Achab, en zij die de wereld der levenden schrik aanjagen, en die hunne handen tegen de Woning (זבול) uitstrekten, voorgoed — en niet voor hoogstens een jaar — ten Gehennom verwezen worden [2]). Dit woord זבול wordt dan naar aanleiding van Ps. 49 : 15 door מקדש, heiligdom, verklaard. Elders [3]) wordt het opgevat als aanduiding van Jeruzalem, waaraan 's volks vijanden zich vergrepen hebben. Dat juist de Minîm dit gedaan hebben, staat er niet. Maar het is licht te begrijpen, dat zij vóor 70 niet ingenomen waren met den tempel, noch daarna den herbouw gewenscht hebben, voor zoover zij de Wet voor afgeschaft hielden of meenden dat Israël van zijn rang als uitverkoren volk Gods vervallen was.

De hooge plaats, die volgens de overtuiging der Christenen aan Jezus toekwam, was natuurlijk in de oogen der rechtzinnige Joden een krenking der eer van den eenigen God. Om die eer te handhaven, wordt op het feit gewezen, dat in het scheppingsverhaal de mensch eerst op het laatst is geschapen, „opdat de ketters niet zouden zeggen, dat hij (de mensch) Gods medestander (שותף)

---

1) Tos. Joma 3 : 2, Joma 40 b.

2) Tos. Sanh. 13 : 5, R. hassjana 17 *a*; „Rasji" t. d. pl. verklaart de woorden: „hunne handen uitstrekken tegen de Woning" door: den tempel door hunne ongerechtigheden verwoesten. Dat met זבול de tempel bedoeld is, wordt hier met een paar teksten bewezen.

3) J. Ber. 9 : 2 (p. 13 *b*).

bij het scheppingswerk is geweest" [1]). Hetzelfde kettersche denkbeeld, dat God bij de schepping een helper zou gehad hebben, wordt bestreden door de opmerking, dat de engelen eerst op den vierden dag zijn geschapen (de starren zijn engelen) en niet op den eersten, „opdat men niet zou zeggen: Michaël heeft de noordzijde, Gabriël de zuidzijde van het uitspansel uitgebreid, terwijl God in het midden stond. Daarentegen is het werk tot stand gekomen volgens Jez. 44 : 24: Ik-alleen heb den hemel geschapen" [2]). Geheel in overeenstemming hiermee vinden wij in 4 Ezra de vraag: „Toon mij, door wien gij uw schepping zult bezoeken!" aldus beantwoord: „Zooals de wereld alleen door mij en niet door een ander geschapen is, zoo zal ook het einde door mij en niet door een ander komen" [3]).

Een zeer duidelijke toespeling op het Christendom vinden wij in deze vermaning [4]): „Als iemand zegt: ik ben God (of een god), dan liegt hij; ik ben de menschenzoon, dan zal men hem ten slotte aangapen [5]); ik stijg ten hemel, dan (geldt het Schriftwoord): zal hij het zeggen en niet doen?" Edoch dit woord is van r. Abahoe, in de derde eeuw, en licht dus de eerste eeuw niet toe.

De Minîm ontkenden de eenheid Gods en namen aan, dat twee of meer machten bij de schepping en daarna werkzaam waren geweest. Zij trachtten dit uit bijbelteksten te bewijzen, vooral uit het meervoud: laat ons menschen maken, Gen. 1 : 26, laat ons neerdalen en hunne talen verwarren, Gen. 11 : 7, en dergelijke plaatsen; waartegen r. Jochanan opmerkte, dat altijd in de nabijheid van zulk een uitdrukking een plaats staat, waar van God het enkelvoud wordt gebezigd, tot beantwoording der ketters [6]); terwijl een der redenen, waarom eerst maar één enkel mensch geschapen is, deze is: opdat de ketters niet zouden zeggen, dat er meer machten in den hemel zijn [7]). Tot ditzelfde doel [8]) strekt ook volgens r. Jose de omstandigheid,

1) Tos. Sanh. 8 : 7, Sanh. 38 *a*.

2) Ber. r. 1 (op 1 : 1).

3) Hfdst. 6; vgl. Hfdst. 13, waar God heet „Altissimus qui per semetipsum liberabit creaturam suam."

4) J. Taän. II, 1 slot (bl. 65 *b* v. o.)

5) Levy, *N. H. W.* I, 29 *a*: „So wird er es später bereuen", wat ik er niet in vinden kan.

6) Sanh. 38 *b*.

7) Sanh. 38 *a*.

8) Om aan de ketters geen aanleiding te geven לרדות, dat is „om weerspannig te zijn", zie Para 3 : 3, Joma 40 *b*.

dat overal waar in de Wet een offer vermeld wordt het heet: een offer voor Jhwh, en niet voor God, den Almachtige, of een andere benaming van den Allerhoogste [1]).

Dat argument uit het meervoud in sommige teksten heeft blijkbaar diepen indruk gemaakt. Immers, naast de gewone verklaring, dat God bij allerlei gelegenheden „de hemelsche familie", d. w. z. de engelen, raadpleegde, vinden wij deze haggada van r. Samuel ben Nachman: „Toen Mozes in de Wet opteekende, wat God van dag tot dag had geschapen en hij aan het woord kwam: Laat ons menschen maken! riep hij uit: Heer der wereld! hoe kunt ge zulk een wapen [2]) aan de ketters geven! Waarop God antwoordde: Schrijf maar op, en wie dwalen wil, moet maar dwalen!" [3]) Evenals bij dezen r. Samuel, worden wij in het begin der derde eeuw verplaatst in een overlevering omtrent Simla, die door ketters gevraagd werd, hoeveel goden er waren. Hij antwoordde: Laat ons dat aan den ouden tijd vragen! Er staat in Gen. 1 : 1: God schiep. — Ja maar, zeiden zij, waarom staat er dan אלהים in 't meervoud? Hij hernam: Maar het werkwoord staat in het enkelvoud. Overal waar een wapen aan de Minîm in handen gegeven is, staat het antwoord er naast. Zij begonnen weer: Wat staat er: laat ons menschen maken naar ons beeld! Waarop hij opnieuw naar het enkelvoud der werkwoorden verwees [4]). Toen de ketters nu weggegaan waren, zeiden zijne leerlingen tot hem: Hen hebt gij met een kluitje in 't riet gestuurd [5]), maar wat antwoordt gij ons? Hij zeide: Eertijds is Adam geschapen uit de aarde en Eva uit Adam; daarom staat er: naar *ons* beeld en *onze* gelijkenis. De man niet zonder vrouw, deze niet zonder genen, en beiden niet zonder God. Weer kwamen de ketters hem vragen: Waarom staat er (Joz. 22 : 22): „אל אלהים יהוה (tweemaal), hij weet"? Hij antwoordde: Er staat niet: zij weten, maar: hij weet. Toen zij weg waren, en zijn leerlingen zeiden: hen hebt gij den mond gestopt [5]), maar wat

1) Sifra ויקרא § 2, 5. R. Abraham b. David verklaart dit: opdat zij niet zouden zeggen: de eene god wil dezen, de andere genen dienst; zie ed Schlossberg t. pl.

2) Letterlijk: opening des monds.

3) Ber. r. 8 (ed. Warschau p. 17 *b* v. o.)

4) Tot zoover, met nog een verwijzing naar een tekst, in Debar. r. 2 (Wars. ed. bl. 6 *a*).

5) Letterlijk: „gij hebt hen met een rietstaf verdreven," eene gewone zegswijze.

antwoordt gij ons? sprak hij: Die drie maken samen den naam Gods uit, zooals men van een koning zegt: Augustus Cesar. Als zij hem nog eens kwamen vragen, waarom (in Joz. 24 : 19) staat „heilige goden is hij", verwees hij hen naar dat enkelvoud הוא [1]). Aan zijn leerlingen verklaarde hij dat meervoud door „heilig in alle zaken", als spreken, zitten en zoo meer [2]). Een ander rabbijn wordt aangevallen door een Mîn over den tekst (Ex. 24 : 1): Hij sprak tot Mozes: klim op tot God — wat immers moest zijn: tot mij, indien hij die het Mozes beval God-zelf was; wat de rabbijn beantwoordde met de leer, dat hiermee de metatrôn (ὁ μετατύραννος), in wien Gods naam is, bedoeld wordt. De opmerking, dat Gen. 19 : 24 staat: De Heer deed op Sodom en Gomorra vuur en zwavel regenen *van den Heer*, werd beantwoord met een verwijzing naar Gen. 4 : 23, 24, waar Lamech zijn eigen naam gebruikt [3]).

Al hingen deze vragen waarschijnlijk samen met ketterijen ten aanzien van het Joodsche Godsbegrip, het is toch niet duidelijk waarin deze eigenlijk bestonden, en de overleveringen kunnen dus voor niet meer gelden dan voor proeven, hoe de ketters de schriftgeleerden met teksten in 't nauw brachten; waarvoor ook dienen kunnen de twistgesprekken, die zij met Beroeria, de vrouw van r. Meïr, en met r. Abbahoe hielden [4]). Daarenboven wijzen ons al die plaatsen op de tweede eeuw. Dit doet ook een dispuut over Henoch, waarvan de strekking niet duidelijk is [5]). Op nog lateren tijd de leering, dat het strafwaardig is te zeggen, dat God een zoon heeft [6]).

Van het boek Prediker heet het [7]), dat de schriftgeleerden het wilden „verbergen", d. i. niet in den Kanon opnemen, omdat er woorden in voorkwamen, die tot ketterij voerden? Is die ketterij de Christelijke? De eerste plaats die den schriftgeleerden bedenkelijk voorkwam was: Wat baat den mensch al zijn moeite? Behoort daaronder, vraagden zij, dan ook al wat hij voor de Wet doet? De tweede was 11 : 9: Verheug u, o

---

1) Tot zoo ver Ber. r. 8 (ed. Warschau. bl. 18 *a*).

2) J. Ber. 9 : 1 (bl 12 *d*, 13 *a*), waar nog een gesprek meer staat. Een dergelijk gesprek van r. Simlai, Sjem. r. 29 begin.

3) Sanh. 38 *b* v. o.; vgl. Levy, *N. H. W.* III, 87 *a*.

4) Ber. 10 *a*. 5) Ber. r. 25. 6) J. Sabb. 6 slot

7) Koh. r. op 1 : 3 (half op 11 : 9), Wajjikra r. 25 begin.

jongeling, in uw jeugd! Wie toch zoo den teugel laat schieten, houdt eindelijk recht noch rechter over! Zij wisten evenwel de bezwaren uit den weg te ruimen, en Prediker bleef of werd heilig. Indien hier Christelijke ketterij wordt bedoeld, dan bestond zij in minachting voor de wetsstudie en zekere loszinnigheid.

Op de laatste — bepaald in zake van het geslachtsleven — worden wij gewezen in eene overlevering omtrent r. Jonathan, in den tijd van Gamaliël II [1]. Toen hij een zijner leerlingen, die naar de Minîm weggeloopen was, opzocht, werd hij door de ketters aangezocht tot het plegen van ontucht met een meisje, waarmee zij allen zich afgaven. Toen hij met verontwaardiging uitriep: Doen Joden zoo? beriepen zij zich op Spr. 1:14: „Uw lot moge vallen in ons midden, één buidel zal voor ons allen zijn." Hierop liep hij weg en werd door hen vervolgd tot aan zijn huisdeur, die hij vóor hen dicht wierp, waarna zij hem toeriepen: R. Jonathan, zeg aan uw moeder, dat gij niet omgekeken en ons aangezien hebt; want anders zoudt gij ons nog harder nageloopen hebben dan wij nu u deden [2]. — Hebben wij hier een proeve van het hoereeren, dat de schrijver der Apokalypse [3] aan de Paulinisten verwijt? Zeker heeft het onder hen bestaan. De stelregel, die Clemens van Alexandrië den Nicolaïten toekent, dat men het vleesch den teugel vieren moet (ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ [4]), was reeds tijdens Paulus' leven onder Christenen niet ongewoon [5]. Hier vinden wij hem onder Joodsche ketters op het einde der eerste eeuw.

Om alles samen te vatten, wat wij hebben bevonden te behooren tot de afwijkingen der ketters ongeveer het jaar 100: zij veroorloofden zich vrijheden ten aanzien van de verklaring der Wet en verklaarden niet al hare voorschriften voor bindend; zij trokken in

---

1) Grätz IV, 201. Jonathan was leerling van r. Ismaël, die kort na 70 een school stichtte.

2) Koh. r. op 1:8. Derenb. 363, brengt m. i. eene goede verbetering in den tekst aan, maar geeft slechts de helft. Vgl. over de plaats nog Fürs, *Zts. f. Wiss. Th.* XXIV, 237.

3) Openb. 2:14, 20, 21.

4) Strom. 3:4, 5, en elders. Clemens werd 202 uit Alexandrië verdreven, stierf ongeveer 220.

5) 1 Kor. 6:12 vv.

twijfel, of God bij voortduring Israël als zijn volk aanmerkt; zij maakten uit het beginsel der vrijheid zeer bedenkelijke gevolgtrekkingen voor de zedelijkheid.

Zien wij thans 3°, wat hen aanbeval in de oogen van vele Joden en hunne ketterij dus gevaarlijk maakte!

Vooreerst, zij waren Joden en dus besneden. Dit waarborgde hunzelven, naar het algemeen geloof, het eeuwig leven en plaatste hen als broeders naast de rechtzinnigen. Een besnedene toch kon niet ter helle varen. Maar — zoo leert r. Berachia — opdat de Minîm en de afvalligen en de goddelooze Israëlieten niet zouden zeggen: als besnedenen kunnen wij niet naar het Gehennom gaan, wat doet God? Hij zendt een engel, die hun een voorhuid aantrekt, en als de hel deze ziet, dan doet zij haar muil open en verslindt hen [1]). Wanneer die r. Berachia heeft geleefd, weet ik niet; maar dit doet niet veel ter zake. Dat de besnijdenis een groote rol speelde in de weerkeerige waardeering, staat vast en blijkt ook uit het N. T. [2]).

Dan brachten de Minîm het geloof der gemeente aan het wankelen door hunne heilige boeken, niet alleen omdat zij zich, als alle Joden, op het O. T. beriepen, maar ook omdat de rechtzinnigen huiverden, de evangeliën en andere geschriften der ketters voor onheilig, gemeen of afgodisch te verklaren. Men begrijpt, van hoeveel belang dit feit is. Wel moeten de Minîm zeer innig met het rechtzinnig Jodendom verbonden zijn geweest, ja, in het bewustzijn der gemeente een deel van haar hebben uitgemaakt, als men hunne schriften met eerbied behandelde. En dit was toch het geval. Immers, zoo lezen wij [3]): „De evangeliën en de geschriften der ketters redt men (op een sabbat?) niet (uit een brand), maar zij worden verbrand waar zij zijn, zijzelve met de goddelijke namen er in. R. Jose de Galileër zei: Op een werkdag moet men de godlijke namen er uitkrabben (קדר) en die begraven (of opbergen, גנז), waarna men de rest verbrandt. R. Tarfon zei: Moge ik mijne zonen begraven, indien ik die boeken, wanneer ze mij in handen vallen, niet verbrand, met de namen er in; want als iemand mij vervolgt,

1) Sjem. r. 19 (ed. Warschau p. 30 *b*. v. o.).

2) Rom. 2: 25 vv., 3: 30, 4: 10 vv., Gal. 2 enz.

3) Tos. Sabb. 13: 5, Sabb. 116 *a*.

dan vlucht ik liever in een afgodentempel dan in een hunner (bede)huizen; immers, de afgodendienaars loochenen God zonder hem te kennen, maar zij, terwijl zij hem kennen, en op hen is Jez. 57 : 8 toepasselijk. R. Ismaël zei: Indien God, om vrede te maken tusschen een man en zijn vrouw, gelast heeft zijn, in het heiligdom geschreven, naam met water uit te wisschen [1]), zouden dan de boeken der ketters, die vijandschap, naijver en gramschap tusschen Israël en zijn hemelschen Vader veroorzaken, niet veel meer verscheurd moeten worden, met godlijke namen en al! Op hen is Ps. 139 : 20, 21 toepasselijk. En zooals men ze niet uit een brand mag redden, zoo ook niet van onder een ingestort huis, noch uit het water, noch uit eenig ander verderf." Streng genoeg! R. Tarfon (d. i. de Tryfon van Justinus) was in deze aangelegenheid heftig naar zijn gewoonte. Maar al dat krachtsbetoon openbaart ons, hoeveel moeite deze zaak den rabbijnen baarde. Zij die hier aan 't woord zijn waren allen tijdgenooten van rabbân Gamaliël. — Dezelfde bepaling tegen de ketterboeken staat elders [2]) op naam van r. Akiba: „Als God, om vrede te maken tusschen een man en zijn vrouw, bevolen heeft een boek dat in heiligheid geschreven is met water af te wasschen, hoeveel te meer moeten de boeken der ketters, die haat en naijver verwekken, uit de wereld gewischt worden! En men moet de godsnamen die er in staan tegelijk verbranden, omdat het [3]) niet in heiligheid geschreven is."

Het spreekt vanzelf, dat het Christendom zich onder het Jodendom het meest aanbeval door zijn inhoud, en dewijl deze vaak aan een onbevooroordeeld en goedgestemd gemoed behaagde, zoo kon het gebeuren, dat iemand onbedacht kettersch werd. Al verklaarde men al dat nieuwe voor contrabande, het krielde van smokkelaars; men kon niet te voorzichtig zijn. Hoe iemand er kon inloopen, leert ons een verhaaltje, dat ik in extenso zal mededeelen, hoewel het ook in Derenbourg's Essai [4]) staat, omdat het daar niet volledig gegeven en het merkwaardig slot weggelaten wordt. Het staat het uitvoerigst in Kohelet rabba [5])

---

1) Zie Num. 5 : 23.

2) Bammidb. r. 9 (ed. Warschau bl. 31 *a*; volg. Levy, *N. H. W.* III, 105 *a*: fol. 203 *d*, van de ed. Malbim?)

3) „Het", nl. het boek; de stijl is zeer slordig: enk. en mv. wisselen elkaar af.

4) P. 357 ff. 5) Op 1 : 8 (ed. Wars. p. 80 *a* m.).

en in Tos. Chol. 2 : 24, korter in Aboda zara [1]), wier redactie ik, voor zoover zij ter zake doet, er bij zal vermelden. „Alle dingen vermoeien. D. i. kettersche dingen (of woorden, דברים) vermoeien den mensch. Eens werd r. Eliëzer (ben Hyrkanos, tijdgenoot van Gamaliël II) gevat op grond van ketterij. Zij brachten hem naar den hegemoon en voerden hem naar den rechter. Deze sprak tot hem: Rabbi, houdt een groot mensch als gij u met zulke ijdele dingen op? Eliëzer antwoordde: Betrouwbaar is mij de rechter! waarmee de rechter meende dat hijzelf bedoeld werd, terwijl de ander God gemeend had [2]). De rechter hernam: Omdat gij mij betrouwbaar hebt geacht, ben ik ook van oordeel en spreek het uit: is het mogelijk dat die scholen in zulke ijdele dingen afdwalen zouden? Gij zijt vrij [3]). Als nu r. Eliëzer op vrije voeten gesteld was, beklemde het hem, dat hij om ketterij in hechtenis genomen was. Zijn leerlingen kwamen hem troosten, maar hij nam hunne vertroostingen niet aan. Toen kwam r. Akiba bij hem en zei: Misschien heeft een ketter iets tot u gezegd, dat u behaagde [4]). Hij: Bij den hemel! gij brengt mij iets te binnen. Eens ging ik op den grooten weg van Sefforis. Daar kwam tot mij een zeker man, Jakob van Kefar Sekanja genaamd [5]); hij zei mij iets in naam van zeker iemand [6]), en dit stond mij aan. Het was het volgende: In uw Wet staat: Gij zult geen hoerenloon en hondenprijs in den tempel brengen [7]); wat wil dat zeggen?

---

1) 16 *b*. v. o.

2) נאמן עלי דיין wordt verschillend verklaard. Derenb.: Le juge m'est témoin (qu'il n'est rien). Levy, *N. H. W.* I. 98 *b*: Der Richter verfährt gerecht gegen mich. Maar dit kan moeilijk in נאמן liggen, dat gebruikt wordt van een getuige. De *Mat. Keh.* geeft waarschijnlijk de beste verklaring: „Hij wil zeggen, dat hij (de rechter) gelijk heeft, daarin dat de ketterij een ijdel ding is.” Zoo althans moet de rechter het opgevat hebben.

3) Ab. z. veel korter: omdat gij mij vertrouwt, zijt gij vrij! Het woord רימוס, dat aan: gij zijt vrij! voorafgaat, wordt door „Rasji” verklaard voor den naam van een afgod, dus als een eedformule. Als *dimissus* wordt het opgevat o. a. door Löwe *Pesachim* p. 70.

4) Ab. z.: R. A. zei: Rabbi, vergunt gij mij iets te zeggen van hetgeen gij mij geleerd hebt? Hij zei: Spreek op! Hij weder: Rabbi! misschien is ketterij vóór u gekomen (בא לידך), en heeft zij u behaagd, en zijt gij daarom gevat.

5) Vgl. boven, bl. 433.

6) Tosefta voluit: „In naam van Jezus ben Pantheri”; wat in de oude edities weggelaten wordt. Zie ed. Zuckermandel, bl. 503, krit. noot.

7) Deut. 23 : 19 (Statenvert. vs. 18).

Ik antwoordde: Zij zijn verboden (d. w. z. men mag er geenerlei partij van trekken). Hij zei: Ja, verboden ten offer, maar niet ten verderve (לאבדן). Ik hernam: Wat moet men er dan mee doen? Hij: Men moet er badhuizen en geheime gemakken van maken [1]). Ik: Dat is fraai gezegd. En mij ontging op dat oogenblik een verordening [2]). Toen hij nu zag, dat ik zijn woord prees, zei hij: Zoo heeft zeker iemand gezegd [3]): Van drek komt het en tot drek gaat het, want er staat [4]): Van hoerenloon is het verzameld en tot hoerenloon keert het weer; dus [5]) make men er geheime gemakken voor het volk van! Omdat mij dit behaagde, ben ik zeker wegens ketterij gevat. Daarenboven, omdat ik het schriftwoord overtreden heb [6]): Verwijder van haar uw weg en nader niet tot de deur van haar huis. De eerste woorden slaan op de ketterij, de volgende op de hoererij. Waarom? Omdat er staat [7]): Want vele zijn de verslagenen die zij geveld en talrijk zijn allen die zij gedood heeft. R. Chasda zei: Hoever (moet men zich verwijderen)? Vier el!"

Ziedaar de eenige proeve uit de rabbijnsche geschriften, waaruit blijkt, hoe een woord dat op naam van Jezus stond, een strengen Jood behaagde. Er waren er meer, zooals vanzelf spreekt. R. Trypho, die van zijn tijdgenooten zei [8]): „Ik vraag mij af, of er tegenwoordig iemand is, die een terechtwijzing aanneemt. Als iemand tot een ander zegt: Neem dien splinter uit uw oogen, dan krijgt hij ten antwoord: Haal liever den balk uit de uwe", moet ingenomen zijn geweest met Matth. 7 : 4, en zij die in de synagoge baden: Gij, wiens liefde

---

1) Ab. z. Een geheim gemak voor den hoogepriester. Vgl. boven, bl. 431.

2) Derenb.: Mais, pour le moment, je ne me souviens d'aucune décision à ce sujet. Edoch dit *mais* zou sterker, bijv. door כי אם, moeten uitgedrukt zijn. Er staat alleen ו. Ab. z. heeft dit niet. Welke *halacha* E. op dat oogenblik vergat, vermeldt het vervolg.

3) Ab. z.: zoo heeft hij mij geleerd. In onverminkte uitgaven: Zoo heeft Jezus de Nazarener mij geleerd.

4) Micha 1 : 7.

5) Ab. z. geeft het tertium comparationis aan: van een bezoedelde plaats komt het, en tot een bezoedelde plaats keert het weer.

6) Spr. 5 : 8.

7) Spr. 7 : 26.

8) Erachin 16 *b* (Derenb. 379).

zich over het vogelnestje uitstrekt![1]) hebben zeker Matth. 6 : 26 met genoegen gelezen. Hoevele van de citaten uit Talmud en Midrasj, die naast Evangeliewoorden kunnen geplaatst worden, zijn — onbewust wellicht — aan de evangeliën ontleend of van de eerste Christenen opgevangen?

Hoe uiterst gevaarlijk het was, zich met Christenen in te laten, leert een overlevering, die ons alweer in den tijd van Gamaliël II verplaatst [2]): „R. Juda ben Nikoera had veel te stellen met de Minîm. Nu eens ondervraagden zij hem, terwijl hij antwoordde; dan weer omgekeerd. Antwoordt gij mij om niet? [3]) sprak hij tot hen: Komt, laat ons afspreken, dat wie den ander overwint hem de hersens met een bijl kerft! Toen overwon hij hen en kerfde hun hersens, tot zij spleet aan spleet waren. Als hij nu thuis kwam, zeiden zijne leerlingen: Rabbi, de hemel heeft u bijgestaan [4]), zoodat gij de overwinning hebt behaald. Maar hij antwoordde: Zij is mij duur te staan gekomen [5]). Bidt voor mij; want ik was een zak vol edelgesteenten en paarlen, maar nu ben ik even vol met kolen."

Ach ja, zoo ging het! Er bleef, al overwon men de ketters, altijd iets hangen van hunne verderfelijke maar aantrekkelijke leeringen. En hoe meer dit geschiedde, des te vinniger moeten de woordvoerders der Synagoge de Christenen vervolgd hebben. Men haat alleen wat men vreest. En die menschen, Joden van afkomst, die heilige Schriften bezaten met den naam Gods zoo vaak er in, en in wier leeringen zooveel aantrekkelijks was, waren uiterst gevaarlijk. Er uit met hen!

V.

Herhaaldelijk zijn wij den naam tegengekomen van rabbân Gamaliël, tot onderscheiding van zijn naamgenoot, die vóor 70

1) Zie boven, bl. 435.
2) Kohel. r. op 1 : 8 (ed. Warsch. bl. 80 *b* v. b.).
3) Niet duidelijk! Wij verwachten: Zouden wij om niet twisten?
4) Letterlijk: Zij hebben u uit den hemel bijgestaan.
5) Dit schijnt de zin te zijn van ועל מגן: is het om niet?

bloeide, Gamaliël II genoemd; tot bepaling van den tijd waarin andere woordvoerders van het Jodendom leefden, gebruikte ik gedurig de uitdrukking: tijdgenoot van Gamaliël. Inderdaad is hij ook de man die zijn tijd vertegenwoordigt; willen wij dien goed kennen en de toenmalige verhouding tusschen Joden en Christenen verstaan, dan moeten wij dus zijn werk scherp in 't oog vatten. Hij toch is de man, die het Jodendom tot een vrij gesloten gemeente of Kerk heeft gemaakt.

Het Jodendom vóor 70 was allesbehalve een eenheid. Wel voelden de Joden zich tegenover de heidenen éen, en waren zij het ook inderdaad; van hen onderscheidde hen niet slechts hun afkomst, maar een gemeenschappelijke belijdenis en, nog meer, gelijkheid van godsdienstige praktijken. Er is éen God, en Israël is zijn uitverkoren volk, waaraan hij door Mozes de Wet heeft doen geven en dat hij altijd heeft geleid en eens redden en verheerlijken zal — dit beleed elk Israëliet, waar hij ook woonde en welke ook zijn verstandelijke en zedelijke ontwikkeling was. Daarbij maakte de erkenning van de goddelijkheid der Mozaïsche wet, gepaard aan de macht der overlevering, dat de leefwijze van alle Joden op talrijke punten dezelfde was. Besnijdenis, sabbat, godsdienstige feesten, spijswetten onderscheidden hen van andere volken.

Maar die overeenkomst verhinderde niet, dat zeer groote afwijkingen bij de Joden onderling bestonden. De buitenlandsche Joden en de Palestijnsche, wijsgeerig gevormden en in alle dingen behalve de Wet onkundigen, wereldsche adellijken en zonen des volks, gematigden en ijveraars, vertoonden zeer verschillende typen. Zelfs de toongevers, naar wie zich schier ieder, min of meer, goed- of kwaadschiks, voegen moest, de schriftgeleerden, waren het volstrekt niet in alles met elkaar eens. De volgers van Hillel en Sjammai waren de eenigen niet, die tegenover elkander stonden [1]). De Misjna bestond nog niet. D. w. z. de inhoud der Overlevering, zooals die in deze verzameling is saamgevat, bestond nog niet. De rabbijnen gaven op allerlei punten zeer uiteenloopende beslissingen. In zake van sabbatviering, feesten, offers, spijzen, dranken,

1) Zie over de verschillende scholen te dier tijde Derenb. 306 s. en Geiger *Jüd. Zts.* V, 272 ff.

reinigingen, vasten, gebeden, synagogale godsdienstoefening, van verloving, huwelijk, echtscheiding, zwagerhuwelijk, *nidda*, van landbouw en veeteelt, tienden en andere gaven, van vragen over mijn en dijn, erfenissen, contracten, van overtredingen zelfs waarop geeseling of doodstraf stond, was men het volstrekt niet eens. Daar nu van elk gerechtshof van drie of meer mannen, door eene der twistende partijen gekozen of erkend, de uitspraken geldig waren als woorden Gods, begrijpt men, tot hoeveel verwarring, kuiperij, strijd dit aanleiding gaf.

Vóor 70 nu was bij belangrijke twistzaken de weg tot oplossing voorgeschreven: te Jeruzalem bestond een opperste gerechtshof, het Sanhedrin. Dit was nu wel geen hof van appel: waar elke rechterlijke uitspraak woord Gods heet, is appel ongeoorloofd; maar strijdende rechtbanken konden en moesten derwaarts gaan om voorlichting, en zaken van algemeen belang werden daar uitgemaakt. Of al het eene drietal rechters de getuigenissen omtrent het verschijnen der nieuwe maan aannam en dus bepaalde dat de volgende dag de eerste der volgende maand zou zijn, terwijl een ander hof zulke getuigenissen niet ontvangen of verworpen had, deed niet veel af, zoolang het Sanhedrin zei: zóo is het! want dit had de macht, zijn uitspraak te doen eerbiedigen. Wel waren de meeste schriftgeleerden zeer weinig ingenomen met de manier, waarop dat hoogadelijk college recht sprak, maar vooreerst volgde dit, hoewel op een afstand, de richting die de invloedrijkste schriftgeleerden insloegen [1]), en dan, al klaagde menig wetgeleerde, al noemde hij vele beslissingen niet goed en het hof niet bekwaam, men voegde zich er toch naar en ondervond den zegen dier eenheid van bestuur en rechtspleging.

Maar na 70 werd dit anders. Het Sanhedrin was verdwenen. Een hoogepriester, het natuurlijk hoofd van den Raad, was er niet meer, en kon er bezwaarlijk zijn, nu de tempeldienst had opgehouden. Niemand was dus het aangewezen hoofd van het Jodendom. Ieder rabbijn kon een school vormen, en wie dit deed besliste al wat hem voorgelegd werd zonder hooger beroep, ook in zaken waarin de bevolking van een geheel dorp, ja van

---

1) Joz. Oudh. 18: 1, 4.

gansch Palestina, betrokken was, bijv. de afkondiging van de nieuwe maan.

Verscheiden rabbijnen van naam stichtten inderdaad in verschillende streken des lands scholen, die van elkaar in vele punten afweken, en wilden voor elkaar niet bukken. Maar het spreekt vanzelf, dat velen hunner leerlingen en zeer vele eenvoudig geloovigen de behoefte aan eenheid gedurig voelden.

Meer dan eenig ander schriftgeleerde heeft, naar het schijnt, Jochanan ben Zakkai, die te Jammia leeraarde, gelegenheid gehad, van den kring zijner hoorders en medestanders een opperst gerechtshof, te vormen. Doch, hetzij hij er te zwak en meegaande, hetzij de tijd er nog niet rijp voor was, het is hem niet gelukt.

Eerst Gamaliël heeft het tot stand gebracht. Zijn hof is een nieuw Sanhedrin geworden; hijzelf daarvan de voorzitter, „de vorst", die ook zonder medewerking zijner medeleden in belangrijke zaken eene beslissing nam. Wanneer hij de teugels van het bewind in handen heeft gekregen, weten wij niet. Ook omtrent den tijd van zijn dood zijn wij slecht ingelicht. Daar hij in den tijd van Hadrianus niet meer voorkomt en r. Jozua, evenals hij leerling van r. Jochanan, toen den grootsten invloed schijnt te hebben gehad, is hij vóor 117 van het tooneel afgetreden. De eenheid van het Jodendom is dus tot stand gekomen in de eerste vijf en dertig jaren, waarschijnlijk de eerste kwart eeuw, na 80.

Zien wij nu, in welke verhouding deze zaak staat tot den strijd tusschen Joden- en Christendom!

De ondergang van den tempeldienst kan op dien strijd slechts geringen invloed hebben gehad. Immers, hoe groot een plaats die ook vervulde in het leven der Jeruzalemmers, voor de overige Palestijners deed hij dit alleen, als zij — hoogstens drie keeren des jaars — ter bedevaart gingen, en voor de buitenlandsche Joden was de tempel, hoewel zij hem hoog vereerden en als zij konden eenmaal in hun leven bezochten, eigenlijk een bijzaak. Overal, zelfs in Jeruzalem, was de Synagoge gereed de taak van den tempel zooveel mogelijk over te nemen. Had Juda's godsdienst reeds vijf eeuwen vroeger de staking van den tempeldienst gedurende een halve eeuw verdragen zonder daarmee te gronde te gaan, hoeveel te meer was het Joden-

dom van 70 er onafhankelijk van! Dat voor de Christenjoden de tempel een heilige plaats was, leert ons Openb. 11, waar geheel Jeruzalem, „de stad waar hun heer gekruisigd was[1])", den heidenen ter vertreding gegeven wordt, maar niet het heiligdom met het groote altaar [2]). Wanneer de rechtzinnige Joden om den herbouw des tempels baden en de schriftgeleerden in hunne scholen zich ongeloofelijke moeite gaven om nauwkeurig uit te maken, hoe de eeredienst daarin moest geregeld worden, dan kunnen de Christenen het eerste hebben meegedaan, en, voelden zij niet veel voor het laatste, dit hadden zij zeker met het gros der gemeenten gemeen, en een bezwaar er tegen hebben konden zij niet. De vrijzinnige Christenen voelden natuurlijk geen smart over het staken van den eeredienst; maar in den strijd tusschen hen en de vrienden der Wet stond die eeredienst op éen lijn met sabbatviering, de inachtneming der spijswetten en dergelijke. Het argument: God heeft den tempel doen vallen, omdat hij den dienst wilde afschaffen, had uit den aard der zaak alleen kracht tegenover hen die toch reeds er tegen waren. Immers, de Wet was niet te gelijk met den tempel gevallen.

Maar dat het Sanhedrin, het opperste gerechtshof in alle godsdienstige zaken, niet meer bestond, dit was van overwegenden invloed in den strijd tusschen Joden en Christenen.

Wat toch drong de toongevers van het Jodendom om eenheid tot stand te brengen? Wij zouden hierop kunnen antwoorden: de ketterij, indien dit woord niet reeds de eenheid onderstelde. Beter is het dus te zeggen: het bestaan van zulke afwijkingen van hetgeen der meerderheid goed en waar toescheen, dat daardoor het karakter van het Jodendom, zijn wezen en bestaan, volgens hen in gevaar werd gebracht. Welnu, schakeeringen waren in het Jodendom in overvloed, gelijk wij zagen, maar geen partij was zoo eigenaardig en afwijkend als het Christendom. Wat beduidden de verschilpunten tusschen Farizeeën, Sadduceeën, Esseën bij hetgeen die Christenen predikten? Volmaakt niets! Hen onschadelijk te maken, tot onderwerping te brengen of anders te bannen, moest de hoofd-

1) Vs. 8. Wil dit iets anders zeggen dan dat Jeruzalem en de Tempelberg voor de heidenen openstonden? 2) Vs. 2.

wensch van de toongevers der bovendrijvende partij zijn; want de Christenen ondermijnden het geheele Jodendom, staken God naar de kroon, verloochenden de Wet en maakten ten slotte alle banden van godsdienst en zedelijkheid los.

Het is dus volstrekt niet toevallig, dat wij die hevige botsingen tusschen Joden en Minîm juist nu zien plaats hebben. Mannen als Jochanan ben Zakkai, Ismaël, Eliëzer ben Hyrkanos, Jozua ben Chananja, Gamaliël, Jose de Galileër, Akiba, Meïr en anderen, hebben voortdurend de roeping gevoeld zich in de bres te stellen voor de leer der vaderen. En al is Jochanan ben Zakkai de oudste, van wien wij in de Talmudische geschriften lezen, dat hij met Minîm twistte, zijne voorgangers, waarvan wij zeer weinig weten, hebben het zeker ook gedaan. De dood van Jakobus moet door vele minder bloedige twisten zijn voorafgegaan. Ja, is de strijd tegen de Minîm een der groote oorzaken geweest der eenheid van het Talmudisch Jodendom, dan mogen wij onderstellen, dat dit streven naar eenheid, om het Jodendom te weren tegen de Minîm, een niet onbelangrijke rol heeft gespeeld op de stormachtige vergadering ten huize van Chananja b. Hizkia b. Gorion, de Joodsche „rooversynode", waarop belangrijke maatregelen tot verhooging van den scheidsmuur tusschen Jood en heiden met het zwaard doorgedreven werden [1]).

Maar hoeveel of hoe weinig de Synagoge vóor 70 door het Christendom in beroering gebracht is, daarna, toen de godsdienst de eenige band tusschen de Joden was, werd die beroering zeer hevig en werden strenge maatregelen genomen om de ketters onschadelijk te maken. Is hieruit wellicht het zoo vreemde feit te verklaren, dat, toen onder Trajanus de Joden in bijna alle landen tegen de Romeinen in opstand kwamen, de Palestijnsche zich rustig hielden? Hadden dezen te veel met den godsdienst te doen, om zich over het staatkundig herstel des volks te kunnen bekommeren?

Hoe dit zij, indien deze beschouwing over den invloed der Christenen op de vorming van het Jodendom waar is, dan volgt hieruit, dat wij ten aanzien van die berichten over ontmoetingen van Christenen en Joden niet angstvallig hebben te vragen,

1) Zooals ook Derenbourg, Essai 275, onderstelt.

in welken tijd precies zij ons verplaatsen [1]). Al is de ruimte tusschen 80 en 115 vrij groot, die ontmoetingen zijn niet dan staaltjes van hetgeen in dien tijd gedurig plaats greep. Ook in de Joodsche overlevering is deze tijd die der hevigste worsteling tusschen Christenen en Joden. „Een goed man ontsnapt aan haar strikken, de zondaar wordt daarin gevangen", dit woord van Pred. 7 : 26 wordt door zekeren Isi van Caesarea verklaard met het oog op het Christendom. „De goede is r. Eliëzer, de zondaar Jakob van Kefar Sechanja, of: gene Eleazar ben Dama, deze dezelfde Jakob, of; gene Hananja de neef van r. Jozua, deze de bevolking van Kapernaüm, of: gene Juda ben Nekoesa, deze de ketters, of: gene r. Jonathan en deze zijn leerling, of eindelijk: gene Eliëzer en Jozua, deze Elisa [2])". Wij hebben hier eene verwijzing naar al de boven aangehaalde verhalen uit den tijd van Gamaliël bij elkaar.

Dat die verhalen niet in allen deele historisch zijn, behoeft geen betoog: er zijn wonderlijke onder. Ook de woorden zijn wis verminkt overgeleverd. Maar dit doet tot de hoofdzaak niets af. Alle wijzen op denzelfden tijd, en in dezen tijd voegen zij ook uitstekend. Het feit is: In het laatste kwartaal der eerste eeuw heeft zich onder de Palestijnsche Joden een richting doen gelden, die aanspraak maakte op den naam van de echt Israëlietische, die haar eigene heilige boeken had, die door allerlei afwijkingen van de leer der vaderen, vooral door ondermijning van het gezag der Wet, den toongevers uiterst gevaarlijk voorkwam; en de vrees voor die partij heeft dezen genoopt, zich te vereenigen, de Wet scherper te bepalen en de Minîm te bannen uit de Synagoge.

De schriftgeleerden hebben de Christenen gebannen en den scheidsmuur tusschen het Jodendom en de dochter-gemeente zoo hoog mogelijk opgetrokken. Immers, men bepaalde [3]): Van vleesch dat zich in het bezit van een heiden bevindt, mag men (wel niets eten maar toch) nut trekken, van dat eens Christens

1) De eenige nadere tijdsbepaling van een bepaald feit is wellicht het jaar 95, waarin Flavius Clemens te Rome door keizer Domitiaan is ter dood gebracht, indien deze bedoeld wordt met den senator in Debar. r. 2; Derenb. 334 s.

2) Koh. r. op 7 : 26 slot (ed. Warsch. bl. 97 a), vgl. Derenb. 364. Deze Elisa is ben Aboeja, de „achêr", over wien straks een woord.

3) Tos. Chol. 2 : 20, 21.

niet. Vleesch dat komt uit een afgodentempel [1]) staat gelijk met het vleesch van doodenoffers, omdat men bepaald heeft: het slachten door een Mîn is afgoderij, hun brood is Samaritanenbrood, hun wijn (afgodische) plengofferwijn, hunne boomvruchten zijn onbruikbaar [2]), hunne boeken waarzeggersboeken, hunne kinderen bastaarden. Men mag hun niets verkoopen, noch iets van hen koopen, men huwt hun dochters niet, noch geeft hun een dochter ten huwelijk, men leert hun zonen geen handwerk, en laat zich door hen niet genezen, noch in geldzaken, noch als het leven op het spel staat (לא רפוי ממון ולא ריפוי נפשות [3]). Overal waar in de Schrift goddeloosheid, חנופה, staat, wordt op ketterij gedoeld; op de ketters is toepasselijk Jez. 33 : 14: Siddering grijpt de חנפים aan [4]). Een Mîn is even slecht als een „akkum", een afgodendienaar, en men moet hem daarom in levensgevaar storten en mag hem daaruit niet redden, juist als verraders en afvalligen. Ja, of de afvalligen hierbij behooren, is de vraag, maar van de Minîm geldt het zeker [5]). Een ketter te zijn toch is veel erger dan het zedelooste leven te leiden. Voor de grofste ontucht is vergiffenis, maar een ketter, al bekeert hij zich ook, moet sterven [6]). Was het geen ongewone voorstelling, dat het zedebederf eerst algemeen moest worden voordat de Messias kwam, sommigen stelden, dat eerst de ketterij — de ergste aller zonden — de geheele wereld moest besmetten, voordat de verlossing kon komen [7]).

Het ligt in de rede, dat toen eenmaal de Christelijke gemeenten een tijdlang naast de Joodsche bestaan hadden, zij die deze verlieten, om zich bij gene te voegen, als afvalligen, משומדים, מומרים, gebrandmerkt en op één lijn met de hei-

1) Hier verwachten wij: een Christentempel. Waarschijnlijk stond dit er ook. De oude ed. hebben alleen בית, die van Zuckermandel בית ע"ז. In oude uitgaven worden ook in het vervolg verscheidene voor Christenen aanstootelijke woorden weggelaten. Hier stond waarschijnlijk oorspronkelijk ביתן „hun (bede) huis."

2) טבלים, vgl. Levy *N. H. W.* s. v.

3) Wat deze uitdrukking beteekent, verstond reeds een volgend geslacht niet, B. Ab.z. 27 a. v. o.

4) Ber. r. 48 begin.

5) Ab. z. 26 *b* v. b., Horaj. 11 *a* (vgl. Levy N. H. H. III, 51 *a*).

6) Ab. z. 17 *a*.

7) Sanh. 97 *a*.

denen, ja daarbeneden, gesteld werden. Een Mîn was in geen opzicht te vertrouwen. Een door hem geschreven wetsrol moest verbrand worden; vond men eene in het bezit van een Mîn, dan moest men ze wegstoppen (גנז): wellicht toch was ze door een Jood geschreven [1]). Het stond dus niet vrij, zulk een rol in de synagoge te gebruiken.

Deze plaatsen brengen ons verder dan het eind der eerste eeuw. Dit doet zelfs reeds de overlevering omtrent de vier die in het Paradijs intraden, van welke vier Elisa ben Aboeja verloren ging [2]). Onder dit Paradijs zijn waarschijnlijk de bespiegelingen te verstaan, die op het Gnosticisme zijn uitgeloopen. Desgelijks de twist van Abbahoe met de ketters [3]). Maar bij Gamaliëls dood waren Jodendom en Christendom in Palestina feitelijk gescheiden.

VI.

Om de Palestijnsche toestanden duidelijk voor oogen te krijgen, moeten wij nog even een blik buiten het Heilige Land slaan.

Hoe zich in verschillende streken het Christendom vormde, hing af van zeer onderscheiden omstandigheden. Het karakter en de zienswijze der predikers, de sterkte der Joodsche gemeenten en haar vatbaarheid voor het geloof, de verhouding der Joden tot hunne heidensche medeburgers komen vooral in aanmerking.

Zoover wij weten, heeft het jeugdig Christendom nergens zijn Joodschen oorsprong verloochend. Ook niet, waar het reeds spoedig antilegaal was. Paulus verwerpt, bestrijdt de ritueelwet, laat onbesnedenen tot de gemeente toe, maar ziet desondanks in haar het ware Israël. Ook voor de heidenen was het heil in Christus: de zegen Abrahams [4]) Er is van oudsher ver-

1) Gitt. 45 *b*.
2) Chag. 14 *b*. Zie de plaatsen over Elisa in *Hamb. R. E. f. Bib. u. Talm.* II s. v.
3) Ab. z. 4 *a*.
4) Gal. 3 : 14.

schil tusschen Jood en heiden, en terecht roemt de Jood dat hij van geboorte geen zondaar uit de heidenen is [1]); eerst door en in Christus is dat voorrecht vervallen: wie in hem zijn, staan voor God gelijk [2]). Maar het lag in den aard der zaak, dat de antilegale richting veel meer in het buitenland, dan in Palestina, eer onder de geboren heidenen in een heidensche omgeving, dan onder Joden te midden van Joden, veld won. De groote vraagstukken, door het bestaan der Wet en het geloof aan Israëls uitverkiezing ter beantwoording opgegeven, moesten onder de heidenen eerder door de praktijk gesteld en scherper door de mannen van beginsel opgelost worden dan in Palestina. Hier bleef de belangrijkste tegenstelling: rechtzinnige Joden of Christenjoden, waarbij de geboren heidenen een onbeteekenende minderheid waren; daar was het: Jodenchristenen of heidenchristenen.

Het eenige terrein waarop zich het Paulinisme kon vormen, was buiten Palestina; maar niet in ieder land buiten Palestina moest het ontstaan. Is consequentie altijd zeldzaam, in dit geval was zij schier ondenkbaar. De vraagstukken over de Wet en de verhouding tusschen bekeerde Israëlieten en heidenen konden zeer verschillend opgelost worden, en zijn ook verschillend opgelost; in Alexandrië anders dan in Corinthe, in Rome anders dan in Antiochië of Klein-Azië; waar een krachtig man als Paulus optrad anders dan waar alleen predikers van den derden of vierden rang leidslieden der gemeenten waren. Maar nergens was men uit den aard der zaak zoo behoudend als in Palestina. Als hier omstreeks 80 de vrijzinnige beweging onder de Christenen reeds zoo krachtig was, dat het Jodendom zich duchtig moest inspannen om haar te weren, als reeds in 62 het Sanhedrin Jakobus en andere Christenen wegens wetsovertredingen heeft vervolgd, dan moet de strijd tegen de wettelijkheid buiten Palestina reeds èn ouder èn veel scherper zijn geweest. Dat dit het geval was, leeren ons de Paulinische brieven en de bestrijding van het Paulinisme in de Openbaring.

Een krachtige voorbereiding vond het Christendom onder de

---

1) Gal. 2:15.
2) Gal. 3:28.

heidenen in het „judaizare." Het is een merkwaardig verschijnsel, dat niet eenige maar vele heidenen in de eerste eeuw in allerlei landen sommige Joodsche gebruiken in acht namen, bijv. sabbatsviering en onthouding van zwijnenvleesch. Vaak ging een lid van het volgend geslacht tot het Jodendom over.

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et coeli numen adorant:
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt [1]).

Dit judaizare kwam zoo vaak voor, dat Seneca, volgens Augustinus [2]), met het oog hierop kon zeggen: eo usque sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Intusschen werden deze Judaizantes, al verhoovaardigden de Joden zich op hen [3]), door hen niet tot Israël gerekend; dit was slechts het geval si praeputia posuissent.

Naast deze neiging tot Joodsche gebruiken, die soms tot overgang leidde, openbaarde zich weerkeerige haat van Joden en heidenen. De Joodsche apologeten van onzen tijd willen dit feit zooveel mogelijk verdonkeren; maar het is onloochenbaar. Wel klaagt Dr Joël [4]) niet ten onrechte over Renan's neiging om alles wat dienen kan tot verlevendiging en opluistering van zijn verhalen voor goeden prijs te verklaren en, daardoor verleid, allerlei plaatsen, waar bij de Romeinsche satirici slecht gespuis wordt beschreven, van de Joden te verstaan; maar hijzelf slaat den tegenovergestelden weg in en is niet kieskeurig in zijn middelen, om de Joden schoon te wasschen. De Joden waren in de Romeinsche wereld niet zoo gehaat en veracht als men het gewoonlijk voorstelt, meent hij. Laat Renan Juvenalis zeggen: „De Joden verkoopen van alles", dit is „een moderne liefdedienst" [5]), want Juvenalis schreef: [6]) „Qualiacunque voles Judaei somnia vendunt," wat wat voor elk die Latijn verstaat iets gansch anders beteekent. Zeker; maar is dat andere minder smadelijk voor de Joden?

---

1) Juven. XIV, 96 vv.
2) De civ. Dei VI, 11.
3) Joz. t. Ap. II: 39.
4) *Blicke* II, 127 ff.
5) S. 136 f.
6) VI, 547.

Wat is erger, hen voor te stellen als sjacheraars, die uit alles geld slaan, of als lui, die door de meedeeling van nachtgezichten, die zijzelven heeten gehad te hebben, en de verklaring van anderer droomen, den lichtgeloovigen de beurs weten te lichten? Me dunkt, Renan heeft hen niet zwarter gemaakt dan Juvenalis.

Hoe is het mogelijk, meent Joël, in eigenlijken zin op te vatten wat Juvenalis den Joden verwijt [1]):

Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.

Dit moet volgens hem niets anders beteekenen dan dat de Joden bevreesd waren de heidenen in 't Mozaïsme te onderrichten. Alsof de dichter hun dit kwalijk zou genomen hebben! Het is zoo ver van belachelijk, de woorden letterlijk op te vatten, dat wij onweerlegbaar bewijzen kunnen, dat ze zoo en niet anders gemeend zijn.

Men vergunne mij de kleine uitweiding! Zij zal ons niet ver van ons onderwerp afbrengen. Wanneer bij Grieken en Romeinen iemand in den ban gedaan of van staatswege vervloekt was, — aquae, ignis, tecti interdictio — dan werd onder de voorrechten die den zoodanige ontzegd waren, uitdrukkelijk vermeld, dat men hem den weg wees; zooals Cicero van de Atheners zegt: „Erranti viam non monstrare, quod Atheniensibus exsecrationibus publicis sancitum est" [2]). Van deze exsecrationes publicae hebben wij nog éen voorbeeld, in Athenaeus [3]).

ἀγνοεῖς ἐν ταῖς ἀραῖς
ὅ τι ἐστιν εἴ τις μὴ Φράσει' ὀρθῶς ὁδόν,
ἢ πῦρ ἐναύσει' [4]), *ἢ διαΦθείρει' ὕδωρ,*
ἢ δειπνιεῖν μέλλοντα κωλῦσαι τινά [5]).

Hieruit is het verklaarbaar, dat Jozefus, wanneer hij mee-

---

1) XIV, 96 vv.

2) De off. III, 54, vgl. I, 51, Sen. De benevol. IV, 29 § 1, epist. 95 § 51.

3) Deipnos. VI., 237 vv., ed. Eyssenhardt, bl. 238.

4) *Πῦρ ἐναύειν τινὶ*, vuur voor iemand aanleggen, een eerste dienst dien men iemand bewijst, Xen. Mem. 2. 2—12, wordt voor den verbannene niet gedaan, Dinarch. teg. Aristog. § 9, waar besloten wordt *μητὲ πῦρ ἐναύειν τούτῳ μητὲ συσσιτεῖν μηδενὰ μητὲ θυσίων τῶν γινομένων κοινωνεῖν.* Polyb. 9, 90 fragm. (van een deserteur) *τοῦτον μητὲ πόλει δεχέσθαι, μὴ πῦρ ἐναύειν.*

5) Eyssenhardt gist: *κωλύσειέ τις.*

deelt, welke houding Mozes wilde dat de Israëlieten tegenover vreemden zouden innemen, zegt: zij moeten oppassen zich niet met hunne zeden te vermengen, maar overigens moeten zij hun het noodige verschaffen: allen die het behoeven vuur, water voedsel geven, hun den weg wijzen (ὁδοὺς φράζειν), hen niet onbegraven laten" [1]). Daar de Wet van dit alles niets zegt, is het duidelijk, dat Jozefus, om zijne geloofsgenooten aan zijne lezers aan te bevelen, de trekken der hun voorgeschreven φιλανθρωπία aan de Grieksch-Romeinsche maatschappij ontleende, en het is licht verklaarbaar, dat de Joden, indien zij soms niet zoo vriendelijk voor vreemden waren als Jozefus oorbaar acht, hun afkeer openbaarden door hun het noodige niet te verschaffen en „den weg niet te wijzen."

Nu, de beschuldiging van onvriendelijkheid jegens allen die niet waren eadem sacra colentes, wordt herhaaldelijk tegen de Joden ingebracht: zij zijn ἀκοινώνητοι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας; zij hadden τὸ μίσος τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους; Mozes had hun gegeven τὰ μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη. Gedurig wordt hun ἀμιξία, μισανθρωπία te laste gelegd [2]). En met reden. Een volk, dat zich voor het alleen uitverkoren volk houdt en alle vreemden op éene lijn met goddeloozen stelt, kan niet zacht en welwillend voor dezen gestemd zijn, vooral niet wanneer het door die heidenen onderdrukt wordt. Duidelijker zeker dan de Joodsche Wet stelde het Evangelie den eisch van liefde voor alle menschen, ook voor de diepst gevallenen en toch — wat werd daarvan in de Openbaring, zelfs in de pseudo-Johanneïsche geschriften, wier opsteller zoo ten onrechte vaak de apostel der liefde heet? Is het wonder, dat de Romeinsche overheid, na den brand der stad, de Christenen veroordeelde, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis [3])? Wat zullen vele Christenen gejuicht hebben, toen „de groote hoer die op de zeven heuvelen zit" in lichter laaie stond! Zou men dan denken, dat de Joden liefderijker jegens de heidenen gestemd waren?

---

1) Teg. Ap. II, 29.

2) Zie Diod. Sic. 31, 1, 1 en 2, Joz. Oudh. 13, 8, 2; 11, 6, 5; t. Ap. I, 34, II, 41; Dio C. 37, 17, 2; Tac. Hist. 5, 5 enz.

3) Tac. Ann 15, 44.

Waren onder Claudius (54) de Christenen te Rome nog moeilijk te onderscheiden van de Joden, zooals het bericht schijnt te bewijzen: Judaeos impulsatore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit [1]), in het jaar van den brand (65) vormden zij reeds meer een afzonderlijke gemeente, daar uitdrukkelijk zij — niet de Joden — van brandstichting beticht werden. Dat onder hen die tijdens Domitianus „improfessi judaicam intra urbem vitam agebant", wellicht vele Christenen waren, doet niet ter zake. Hier is in elk geval de scheiding ouder dan in Palestina — zooals zich liet verwachten.

Vonden de Christenpredikers, hier en elders, in de Judaizantes een vruchtbaren grond voor hunne woorden, niets natuurlijker dan dat de Joden, uit vrees voor het Christendom, die Judaizantes met leede oogen aanzagen: door dezen sloop de ketterij zoo licht in de geloovigen! Zou hieruit niet de wonderlijk klinkende en anders onbegrijpelijke uitspraak te verklaren zijn: „een heiden die zich met de Wet bezig houdt of die den sabbat viert, is des doods schuldig? [2]) Of worden hiermee de Christenen bedoeld? Wij vinden het woord in den mond van r. Simon b. Lakies (eerste helft der derde eeuw) en in dien van r. Jochanan (is dat b. Napacha, zijn tijdgenoot?). Maar reeds in een woord van r. Meïr (eerste helft der tweede eeuw), „hoewel een heiden en zich ophoudende (עוסק) met de Wet, is hij als een hoogepriester" [3]), komt dat „zich bezig houden met de Wet" als verzwarende omstandigheid bij een heiden voor. De vrees voor de Judaizantes moet ook wel in Palestina even groot zijn geweest als in Rome; Damaskus o. a. was er vol van.

Hoe dit zij, dat het uit elkander gaan van Joden en Christenen in andere landen de klove in Palestina breeder heeft gemaakt, behoeft geen betoog. In het begin der tweede eeuw stonden zij overal naast, dat sluit natuurlijk in zich, meestal tegenover elkander. Het was in beider belang de kloof te verbreeden; immers, in het Jodendom waren leden die sterk neigden tot de gebruiken en leeringen der Minîm, en

1) Suet. Claud. 25.
2) Sanh. 59 *a*; korter Sifra op Lev. 18 : 5.
3) Vgl. mijn Evang. en Talm. bl. 87 vv.

onder de Christenen waren zeer vele Joodsche gebruiken in zwang. De Synagoge rangschikte de Christenen onder de afgodendienaars en plaatste den Zondag op de lijst der heidensche feesten [1]). Zij raakte wel eens in de war met de beschrijving van het Christendom, zoodat enkele rabbi's spraken van „Minîm onder de heidenen"; zoo heet een vreemde, die onder Israël woont en reeds twaalf maanden geleden verklaard heeft tot het Jodendom te willen overgaan, maar zich nog niet heeft laten besnijden, „een Mîn onder de heidenen" [2]), hoewel onder dezen geen מינות bestaan kon [3]). Maar dat men afvalligen van het Jodendom meer haatte dan geboren heidenen, spreekt vanzelf. De Christenen van hun kant maakten bij monde van het vierde Evangelie de Joden voor kinderen des duivels uit en scherpten elkander haat in tegen het volk dat den Christus gekruist had. En dit met te grooter heftigheid, naarmate de Synagoge haar aantrekkingskracht voor vele Christenen behield. Dat dit in sommige streken tot diep in de vierde eeuw het geval is, leeren ons de vele apologieën en twistgesprekken met Joden, door Christenkerkvaders uitgegeven, minder met het doel om Joden te bekeeren dan om Christenen van het judaizare af te houden [4]).

Zeer ver is het van mij te meenen, dat in bovenstaande bladzijden het onderwerp volledig zou behandeld zijn. Niet alleen heb ik aangaande de verhouding tusschen Joden en Christenen in het buitenland slechts het een en ander aangestipt; maar ook over hunne onderlinge betrekking in Palestina is nog heel wat meer te zeggen. Terwijl ik mij vergenoegd heb met de — zoover ik weet — volledige vermelding van de plaatsen uit Talmud en Midrasj die ons iets over deze zaak leeren, kan de bestudeering van de Joodsche pseudepigrafen, Sibyllijnen en de oudste

1) Ab. z. 6 *a* wordt „de dag der Christenen" vermeld, en daarbij teekent „Rasji" (in de ongerepte uitgaven) aan: נוצרי is hij die wandelt in de dwaling van hem, die hun bevolen heeft op den eersten dag der week feest te vieren. Ook ibid. 7 *b* wordt יום נוצרי vermeld (in de gecensuurde editiën יום אחר).

2) Ab. z. 56 a. v. b.

3) Cholîn 13 *b*.

4) Vgl. mijn *Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden*, S. 9 ff.

Kerkvaders, vooral van het N. T., nog heel wat vruchten hiervoor afwerpen. Ook vormt het Christendom vast den achtergrond van meer halacha's en hagada's dan in dit opstel vermeld zijn.

Doch, hoewel voor aanvulling vatbaar, is het door mij geleverde, naar ik meen, niet onjuist, en het resultaat is niet onbelangrijk voor onze kennis van Christendom en Jodendom beiden. Vooral dit feit, dat genoegzaam gestaafd is, heeft gewicht: de eenheid van het Jodendom is na 80 tot stand gekomen uit vrees voor en tot uitbanning van het Christendom, en dit had toen zijn antilegaal karakter, ook in Palestina, duidelijk geopenbaard.

Ten gerieve van mijzelven en van elk die verder de rabbijnsche letterkunde o. a. met het oog op het jeugdig Christendom bestudeert, geef ik hier de lijst der aangehaalde plaatsen — het aantal is minder groot dan het schijnt, want er zijn vele parallele plaatsen onder — en wel in twee rubrieken; *A* die welke ons wijzen op den tijd van Gamaliël II; *B* die over jonger tijd handelen.

	Bladz.
A. Ber. 5:3	429, 435.
Meg. 4:9	429, 435, 436.
Ab. z. 3:4	431.
Tos. Sabb. 13:5	444.
„ Sanh. 8:7	440.
„ Sanh. 13:5	439.
„ Joma 3:2	439.
„ Ab. z. 6:4	426.
„ Cholin 2:22 v	432.
„ „ 2:24	446.
4 Ezra 6 en 13	440.
Sifra Waijikra § 2, 5	441.
Targ. Jon. Lev. 22:28	430.
Jer. Ber. 1:8	437.
„ „ IV:3	429.
„ Sabb. XIV:4	432 v.
„ Sanh. VII slot	434.
„ Ab. z. II:2	432 v.
„ „ III:8	426.
Ber. 12 *a*	437.
„ 28 *b*	429.
„ 29 *a*	429.
„ 33 *b*	429, 435.
Sabb. 116 *a*, *b*	430, 444.
Sabb. 152 *a*	427.
Rosj hasj. 17 *a*	439.
Joma 40 *b*	439.
Meg. 25 *a*	429.
Chag. 5 *b*	428, 438.
Jebam. 102 *b*	428.
Sanh. 38 *a*	440 *bis*.
„ 38 *b*	440.
Ab. z. 16 *b*	446.
„ 17 *b*	428.
„ 27 *b*	432.
„ 46 *a*	426.
Menach. 110 *a*	426.
Erach. 15 *b*	447.
Ber. rabb. 1	440.
Sjem. r. 30	437.
Wajjikra r. 25	442.
Kohel. r. op 1:3	442.
„ r. op 1:8	432, 435, 443, 445, (448.
„ r. op 7:26	454.
„ r. op 11:9	442.
Midr. Teh. 10 slot	438.

	Bladz.
B. Abot 3 : 11	424.
Tos. Chol. 2 : 20 v.	421, 454.
Sifra op Lev. 18 : 5	461.
J. Ber. IX : 1	442.
J. Sabb. VI slot	442.
J. Taän. II : 1 slot	440.
Ber. 7 *a*	433.
〃 10 *a*	442.
〃 58 *a*	432.
Chag. 14 *b*	456.
Gittin 45 *b*	456.
Sanh. 38 *b*	442.
〃 59 *a*	461.
〃 97 *a*	455.
Ab. z. 4 *a*	456.
〃 6 *a*	462.
Ab. z. 7 *b*	462.
〃 17 *a*	455.
〃 26 *b*	455.
〃 56 *a*	462.
Chol. 13 *b*	462.
Horaj. 11 *a*	455.
Ber. r. 8	441.
〃 r. 11	436 *bis*, 437.
〃 r. 25	442.
〃 r. 48	455.
Sjem. r. 19.	444.
〃 r 29.	442.
Bammidb. r. 9	445.
Debar. r. 2	441, 445.
Koh. r. op 10 : 5	433.

NASCHRIFT.

De plaats uit Sanh. 34 *a*, bl. 520 behandeld, had ik, als ontleend aan een onverminkte editie, moeten uitschrijven. Daar het vel, nu ik dit bedenk, reeds afgedrukt is, laat ik ze hier volgen. Zij luidt:

אמר עולא ותסברא בר הפוכי זכות הוא מסית הוא ורחמנא
אמר לא תחמול ולא תכסה עליו אלא שאני ישו דקרוב
למלכות הוה:

H. Oort.

KRITISCHE SCHOLIËN BIJ DE VERTALING VAN HET BOEK DER SPREUKEN.

Op dezelfde wijze als door mij vóór ongeveer vijf jaar in ditzelfde tijdschrift rekenschap werd gegeven van een aantal veranderingen in den oorspronkelijken tekst der Psalmen [1]), wensch ik het nu te doen met betrekking tot den Hebreeuwschen tekst van het boek der Spreuken. Na de uitgaaf mijner nieuwe vertaling met opschriften en aanteekeningen voorzien (te Haarlem, bij de Erven Loosjes, 1883), meen ik die rekenschap aan de deskundige en belangstellende lezers van deze Theologische Studiën verplicht te zijn. Verschooning vinde ook nu weer de min of meer dorre vorm, aan zulk een opstel van zelf verbonden. Ten einde, evenals bij de Psalmen, bij de meeste plaatsen afzonderlijk de verwijzing naar de aanteekeningen op proefbladen te vermijden, van den bijna tachtigjarigen Dr. M. A. G. Vorstman, rustend predikant bij de Hervormde gemeente te Gouda — maar toch rusteloos werkzaam op het gebied der oud-testamentische studiën — van den Leidschen hoogleeraar Dr. A. Kuenen en van Dr. J. G. De Hoop Scheffer, hoogleeraar aan de Universiteit en aan de kweekschool der Doopsgezinde Sociëteit te Amsterdam, verwijs ik hier eens voor al naar die aanteekeningen; voorts naar de bekende Commentaren en Inleidingen en naar de geschriften van Dr. I. Hooijkaas „Geschiedenis der beoefening van de wijsheid onder de He-

1) Dr. Graetz heeft ze allen in zijn onlangs verschenen commentaar op de Psalmen behandeld. Bij eene nieuwe uitgaaf mijner vertaling hoop ik nader terug te komen zoowel op zijne opmerkingen als op die van Dr. Matthes, Dr. Oort en Dr. Valeton

breën." (Leiden, Akademische boekhandel van P. Engels, 1862), van Paul de Lagarde „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" (Leipzig, F. A. Brockhaus 1863), van H. F. Muehlau „de Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis (Provv. XXX : 1—XXXI : 9) origine atque indole" (Lipsiae Metzger & Wittig 1869), en van E. Reuss „Philosophie religieuse et morale des Hébreux" (Les Proverbes, p. 139—276, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878). Onder het afdrukken maakte ik nog kennis met de verdienstelijke Engelsche vertaling van den heer A. Elzas „The Proverbs of Solomon, with notes, critical and explanatory" (London, Trübner & C° 1874. Second edition).

HOOFDSTUK I.

Vs. 11b נארבה לדם l. נ׳ לתם „den onbesprokene". Hierdoor is de parall. volkomen hersteld met 11c נצפנה לנקי.

„ 15a is de apodosis na de voorafgaande vv. 10—14 aanvangende met בני. Misplaatst is daarom de herhaling van dat zelfde בני, hetwelk dan ook in de LXX wordt gemist. Wel komt in enkele HSS. υἱέ μου voor, doch dit is blijkbaar van later hand, daar de LXX het Hebr. בני steeds in de Spreuken vertalen met υἱέ (zonder μου). Niet onmogelijk werd het ingevoegd om duidelijk te maken, dat met vs. 14 de boozen ophouden te spreken.

„ 16 Dit vs., dat in de beste HSS. der LXX ontbreekt, is stellig eene kantteek. uit Jes. LIX : 7a (mij zou het zelfs niet verwonderen, ook in verband met het metrum, dat achter דם het woord נקי is uitgevallen: „zij haasten zich om *onschuldig* bloed te vergieten"). Dit wordt bevestigd door de vertaling der LXX, welke in hare jongere HSS. zoowel bij Jesaia als in de Spreuken met haar ταχινοί eene andere accentuatie dan die van het Hebr. verbum (ימהרו) onderstelt.

„ 23a תָשׁוּבוּ l. שׁוּבוּ. Zoo vertaalde reeds Luther terecht „kehret euch." Bij vergissing werd zeker de ת van het voorafgaande woord door den overschrijver herhaald.

HOOFDSTUK II.

Vs. 14b Vlg. and. zou men moeten lezen בְּתַהְפֻּכוֹת רֵעַ:, ter vermijding van het tautologische in den gewonen tekst.

„ 15a עִקְּשִׁים l. מְעַקְּשִׁים vgl. Spr. X : 9 מְעַקֵּשׁ דְּרָכָיו.

„ 18a שָׁחָה 3 pers. fem. perf v. שׁוּחַ „zij zinkt ten doode met haar huis", hetgeen onzin is. Men leze שָׁחָה 3 pers. masc. perf v. שׁחה, hellen, zinken, waarvan het manl. בית subject is.

HOOFDSTUK III.

„ 12b וּכְאָב l. וְכֵאֵב, waardoor het parall. met יוכיח hersteld is.

„ 26a בְכִסְלֶךָ l. בכל מסלתיך vgl. LXX ἐπὶ πασῶν ὁδῶν σου.

„ 34a אִם־לַלֵּצִים l. עם לצים.

„ 35b מֵרִים l. ממירים vgl. Hos. IV : 7 כבודם בקלון אמיר.

HOOFDSTUK V.

„ 2a leze men לשמר מזמות וָדָעַת.

Stellig is de 2de regel van dit vs. שפתיך ינצרו bedorven. Uit vs. 3, ingeleid met de conjunctie כי, blijkt voorts duidelijk, dat er een terugslag in ligt op hetgeen voorafgaat; in de LXX vindt men daarvan nog een spoor in de woorden μὴ πρόσεχε φαύλῃ γυναικί (μέλι γὰρ ἀποστάζει κ. τ. λ.). Tot herstelling van het verband stel ik voor vs. 2b te lezen:

ינצרו מאשה נכריה:

„ 20a Stel ik voor tot herstelling van het metrum בני te schrappen. In de LXX komt het ook niet voor.

„ 23b Tegenover het ימות in 23a komt mij het ישגה, als parallel zooveel zwakker, zeer bedenkelijk voor. De LXX (ἀπώλετο) las dan ook zeker een ander woord, en ofschoon palaeografisch niet zonder bezwaar zou ik

ישחת willen lezen. (Ook Elzas vertaalt „he shall *die* without instruction").

HOOFDSTUK VI.

Vs. 5[a] מִיר l. מִידוֹ. De Stvt. voegde „des jagers" in, omdat de gewone tekst „uit de hand" geen goeden zin gaf.

„ 14 leze men תהפכות בלבו חרש רע
בכל־עת מדינים ישלח:

HOOFDSTUK VII.

„ 8[a] פִּנָּהּ l. פִּנָּה zonder mappîk, daar er alleen sprake is van den hoek der steeg, en niet der אִשָּׁה זרה. Eerst in 8[b] wordt háár huis genoemd. Zij staat dan ook (vs. 12[b]) אצל כל־פנה op de loer. De LXX leest ook *παρὰ γωνίαν*.

„ 22[a] Zonderling staat in verband met hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt dat פִּתְאֹם. In verband met vs. 21 en 7[a] ligt het voor de hand הַפֹּתֶה te lezen. פתה Part. Kal is synoniem met פְּתִי. Anderen willen met dit laatste הפתי den tekst verbeteren. De ה kan gemakkelijk zijn weggevallen, daar het voorafgaande woord met dezelfde letter eindigt.

„ 22[b] is zonder zin; intusschen brengt 23[a] op het spoor om in plaats van אויל te lezen אַיָּל (LXX *ἔλαφος*) en אל־מוסר te vervangen door אֶל־מוֹסֵר. In כעכס (parallel met כמהר, vs. 23[b]) schuilt dan een werkwoord, dat de beteekenis heeft van voortrennen of iets dergelijks „naar den strik".

HOOFDSTUK VIII.

„ 2[b] בית l. בְּתוֹךְ, LXX *ἀνὰ μέσον* vgl. van ditzelfde hoofdst. vs. 20[b] בְּתוֹךְ נתיבות.

„ 26[b] Van וראש עפרות kwam de slotletter ת door dittografie in den tekst. Men leze עִפְלֵי תבל. Hierdoor

is de parallelie met חוצות, 26a, hersteld. Vgl. nog LXX ἄκρα οἰκούμενα.

Vs. 35a מצאי מצאי חיים l. מֹצְאַי מֹצָאֵי ח" vgl. IV : 23. Dit past uitnemend in het verband met vs. 34, waar van deuren en poorten (= uitgangen) sprake is. Ook de LXX heeft αἱ γὰρ ἔξοδοί μου ἔξοδοι ζωῆς.

HOOFDSTUK IX.

„ 3b על־גפי l. על־כסא, vgl. dezelfde uitdrukking vs. 14b. De plur. van גף is hier zéér vreemd, als zou de Wijsheid zich telkens verplaatsen naar verschillende heuvelruggen der stad.

HOOFDSTUK X.

„ 8a And. lezen in pl. v. יקח מִצְוֹת — מַצּוֹת "י „neemt *twisten* weg".

„ 24b And. lezen in pl. v. יִתֵּן — יֻתַּן.

HOOFDSTUK XI.

„ 19a כן l. בן vgl. LXX υἱός.

„ 23b עֶבְרָה l. עֲבָרָה vgl. LXX ἀπολεῖται.

„ 25b יורא l. יְרֻוֶּה.

„ 28a יפול l. יבול, in overeenstemming met de beeldspraak 28b יפרחו.

HOOFDSTUK XII.

„ 9a עבד l. צבד, waardoor de antithetische parallelie volkomen hersteld is, terwijl de gewone t. geen gezonden zin oplevert.

„ 12a חָמַד l. חֶמְדַּת (vgl. LXX, die חמדות las, ἐπιθυμίαι) waardoor de parallelie met שֹׁרֶשׁ צ" tot haar recht is gebracht.

„ 12b יתן l. איתן vgl. LXX ἐν ὀχυρώμασιν.

Vs. 13ª מוֹקֵשׁ l. מוֹקָשׁ. Behalve dat מוֹקֵשׁ in zich zelf רע is, wordt in den gewonen tekst alle parallelie gemist. Door de voorgestelde verbetering wordt zij hersteld.

„ 26ª And. lezen voor מֵרֵעֵהוּ — מֵרְעֵהוּ.

„ 28ᵇ אַל־מוּת l. אֶל־מ״.

HOOFDSTUK XIII.

„ 1ª בן חכם מוסר אב. Dimock stelt voor te lezen ב״ ח״ מוסר אָהֵב.

„ 4ª נפשו l. נפש.

„ 11ª מהבל l. מְבֹהָל vgl. LXX ἐπισπουδαζομένη (μετὰ ἀνομίας) en Spr. XX : 21ª נחלה מבהלת.

„ 15ᵇ איתן l. אידם.

„ 17ª יפל l. יַפִּיל.

HOOFDSTUK XIV.

„ 1ª חכמות l. חָכְמוֹת.

„ 3ª גאוה l. גאותו.

„ 9ᵇ ובן ישרים רצון l. ובעי ישרים רצוי.

„ 13ᵇ ואחריתה שמחה l. ואחרית השמחה.

„ 14ᵇ ומעליו l. ממעגליו. And. lezen מפעליו.

„ 19ª שַׁחוּ l. שֹׁחוּ.

„ 24ª עשרם l. ערמה (LXX πανοῦργος עָרוּם).

„ 24ᵇ אולת l. אילות.

„ 25ᵇ מרמה l. מדמה.

„ 32ᵇ במותו l. כתמו (LXX τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι).

„ 33ᵇ תודע l. לא ת״ (LXX οὐ διαγινώσκεται).

„ 35ᵇ תהיה l. תהרג (LXX ἀφαιρεῖται).

HOOFDSTUK XV.

„ 2ª תיטיב l. תטיף, geheel overeenkomende met יביע 2ᵇ.

„ 6ª בית l. בבית.

HOOFDSTUK XVI.

Vs. 13b יאהב l. יאהבו.
„ 22a בעליו l. לבעליו (LXX τοῖς κεκτημένοις).
„ 30b שפתיו כלה l. שפתו יכלה.

HOOFDSTUK XVII.

„ 1b זבחי vlg. sommigen טבחי.
„ 11b ומלאך l. ומלך
ישַׁלַּח l. יְשַׁלַּח LXX ἐκπέμψει.
„ 22a גהה l. גֵּוָה.
„ 26b עלי l. בלי.

HOOFDSTUK XVIII.

„ 3a רָשָׁע l. רֶשַׁע.
„ 21b יאכל l. יאכלו, vgl. LXX ἔδονται.
ואהביה l. ואחזיה, vgl. LXX οἱ δὲ κρατοῦντες αὐτῆς.

HOOFDSTUK XIX.

„ 8a למצא l. ימצא.
„ 16b Waarschl. heeft in den oorspr. t. מות ימות gestaan, waardoor beide regels van het vs. vier woorden telden.
„ 22b ריש l. קש (= קשה).
„ 27a לשמע. De LXX las לשמר zooals uit φυλάξαι blijkt. Vgl. and. leze men לשבר. (De LXX las blijkbaar בֵּן חֵרֵל in pl. v. חרל־בני υἱὸς ἀπολειπόμενος).

HOOFDSTUK XX.

„ 18b עֲשֵׂה l. עֵשֶׂה.
„ 25a יָלַע l. יַלֵּעַ inf. pi'el van ילע = לוע.

HOOFDSTUK XXI.

„ 6b נדף l. נֹקֵף.
„ 6b מבקשי l. במקשי.

Vs. 12ᵃ משכיל l. מכשיל.

„ 27ᵃ תּוֹעֵבָה l. תּוֹעֲבַת יהוה vgl. LXX *βδέλυγμα κυρίῳ* en Spr. XV : 8ᵃ.

HOOFDSTUK XXII.

„ 4ᵃ יראת l. ויראת.

„ 5ᵃ צנים l. צפונים.

„ 8ᵇ וְשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ l. עֲבֹדָתוֹ ו'' LXX *ἔργων αὐτοῦ*.

„ 12ᵃ עיני יהוה l. '' אֹהֲבֵי י.

„ 17ᵇ לדעתי׃ כי־נעים l. לָדַעַת כִּי־נְעִימִים׃ LXX *ἵνα γνῷς ὅτι καλοί εἰσιν*.

HOOFDSTUK XXIII.

„ 5ᶜ ועיף Bertheau l. וְעוֹף „(gleich dem Adler) und den Vögeln des Himmels".

„ 10ᵃ עולם l. אַלְמָנָה.

„ 21ᵃ יוֹרֵשׁ l. יוֹרְשׁוּ.

HOOFDSTUK XXIV.

„ 5ᵃ בְּעוֹז l. מֵעָז.

„ 5ᵇ מְאַמֵּץ l. מִמְּאַמֵּץ.

„ 6ᵇ בְּרֹב l. בְּלֵב LXX *μετὰ καρδίας* (*βουλευτικῆς*).

„ 22ᵇ שְׁנֵיהֶם l. שׁוֹנִים.

„ 34ᵃ מתהלך l. כמהלך.

HOOFDSTUK XXV.

„ 4 לצרף כלי l. נִצְרַף כֻּלּוֹ vgl. LXX *καθαρισθήσεται καθαρὸν ἅπαν*.

„ 19ᵇ בוגר l. כבוגר.

Vs. 20[b] Wellicht viel achter קרה (20[a]) יָרֶה uit.

„ 22[b] Achter ישלם־לך vulle men in טוב vgl. LXX *ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά*.

„ 27[b] כבדם l. כבדים vgl. Ex. XVIII : 18 enz.

HOOFDSTUK XXVI.

„ 7[a] דליו l. דַּלּוּ a דלל (Job XXVIII : 4). And. הָלְיוּ a דלה.

„ 8[a] כצרור l. כִּצְרֹר.

„ 10[a] רב מחולל כל

l. רַבִּם מְהוֹלֵל כְּסִיל

Vgl. voor de beteekenis van הולל Pred. VII : 7 enz.

„ 17[b] מתעבר l. מִתְעָרֵב.

Het geheele vs. aldus:

מחזיק באזני־כלב עבר

מתערב על־ריב לא־לו:

„ 28[a] דכו l. זך (de ו werd dubbel geschreven door het volgende ופה).

HOOFDSTUK XXVII.

„ 6[b] ונעתרות l. ונערצות.

„ 9[b] רעהו l. רעה.

„ 17[b] And. lezen in pl. v. יחד פני — יחר עיני.

„ 18[b] Men voege achter יכבד in het woord בו.

„ 21[b] מהללו l. מהלליו.

„ 24[b] ואם l. ואין vgl. LXX *οὐδέ*.

HOOFDSTUK XXVIII.

„ 1[a] נסו l. נס.

„ 2[b] ידע כן יאריך l. ידעך ארי־ריב vgl. LXX *κατασβέσει* (*αὐτάς*).

„ 3[a] רש l. קש.

Vs. 12b יחפשׂ l. יַחְשֶׂף of יִפְשֶׂט.

„ 16a And. lezen in pl. v. תבונות — תבואת vgl. LXX *ἐνδεὴς προσόδων.*

„ 16a ורב l. יָרֵב.

„ 17b And. lezen in pl. v. אל־יתמכו בו — אָלוֹת תִּמְכוּ בוֹ.

„ 18b באחת l. בְּשַׁחַת (ook bij de Lagarde).

HOOFDSTUK XXIX.

„ 6b ירון l. ירום

And. בפשׂע אישׁ רע מוקשׁ
וצדיק ירוץ ושׂמח׃

„ 10b יבקשׁו l. יבקרו vgl. Ez. XXXIV : 11, 12.

HOOFDSTUK XXX.

„ 1a המשׂא l. ממשׂא. And. lezen: משׂאי.

„ 1b לאיתיאל l. לאיתי אל

וְאֻכָל l. וָאֵכֶל (כלל). And. וָאֵכֶל (כלה).

„ 1 And. lezen

דברי אגור בן יקה
נאם הגבר ממשׂא
לאיתי אל לאיתי אל ואכל

„ 23b And. lezen in pl. v. תירשׁ — תרישׁ Hif'il ירשׁ (quand elle aura dépossedé sa maîtresse) vgl. LXX (*ἐὰν*) *ἐκβάλῃ* (*τὴν ἑαυτῆς κυρίαν*). In de vertaling der Zeventigen is de orde der beide regels van het vs. omgekeerd.

„ 24b מְחֻכָּמִים l. מֵחֲכָמִים vgl. LXX *σοφώτερα τῶν σοφῶν.*

„ 28a תְּתַפֵּשׂ l. תִּתָּפֵשׂ vgl. LXX *εὐάλωτος ὤν*. Echter wordt in dezelfde LXX ook de andere lezing opgenomen, zooals blijkt uit de woorden die voorafgaan (*χερσὶν*) *ἐρειδόμενος.*

Vs. 31a זרזיר מָתְנַיִם אוֹ־תַיִשׁ
l. זרזיר מִתְנַשֵּׂא ותיש
„ 31b אלקום l. אֲלָפִים.

HOOFDSTUK XXXI.

„ 2a And. lezen in pl. v. מה־ברי — מה־דברי (De LXX las בְּכֹרִי πρωτογενές [μου]. Delitzsch voegt in gedachte in אֲדַבֵּר, vgl. Jez. XXXVIII : 15).

„ 3b ודרכיך l. ודודיך vgl. Hoogl. VII : 13 :אתן את־דודי לך.

„ 3b לַמְחוֹת l. לְמֹחוֹת. Mühlau stelt voor לִמְמַחוֹת „iis quae vires enervant regum".

„ 4c Sommigen lezen in pl. v. אֵו — אוֹ.

„ 8b חלוף l. חלי (de פ werd tweemaal geschreven door het volgende woord).

„ 16b נטע, keri נטעה, l. נָטַע.

„ 21b And. lezen in pl. v. לבש שנים aldus:

לבש שְׁנַיִם מַרְבַדִּים׃

Deze verand. stemt overeen met hetgeen de LXX las, met dit verschil dat de Grieksche vertalers het laatste woord van vs. 21 voegden bij het eerste van vs. 22:

Δισσὰς χλαίνας (ἐποίησεν τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς).

Nog and. lezen לבש לחם (vgl. Haggai I : 6) „gekleed tot verwarming".

Vlissingen, 1 Juni 1883. JOHS. DYSERINCK.

DE CRITIEK VAN DEN TEKST DES NIEUWEN TESTAMENTS.

S. S. de Koe, De conjecturaal-critiek en het Evangelie naar Johannes. Utrecht, Kemink en Zoon, 1883.

Het is bekend dat de critiek van den tekst des Nieuwen Testaments in den laatsten tijd in ons land weder meer op den voorgrond is getreden. Vonden de geschriften van Dr. Holwerda eerst weinig bijval, omdat men huiverig was de conjecturaal-critiek op het N. T. toe te passen, langzamerhand is men ze meer gaan waardeeren. Dr. Harting verdedigde het recht dier critiek in eene voordracht in de Koninklijke Academie van Wetenschappen. De hoogleeraar Naber gaf in de Mnemosyne zijne bekende aanteekeningen op het N. T., en deze, wel verre van door de godgeleerden met wantrouwen ter zijde te worden gelegd, zooals in de dagen van Valckenaer zou geschied zijn, werden met belangstelling gelezen. De heer Michelsen gaf in zijne geschriften proeven van critiek. De prijsvraag van Teylers genootschap lokte verscheidene antwoorden uit; en dit jaar verscheen de dissertatie van Dr. de Koe, waarvan ik den titel hierboven heb afgeschreven.

Dit geschrift verdient onze aandacht om verschillende redenen. De schrijver heeft de conjecturen verzameld, die op het vierde evangelie zijn gemaakt, en beoordeelt die uitvoerig. Natuurlijk niet alle. Al die „transposities en interpolaties op groote schaal, die vermoed zijn door hen die het vierde Evangelie, zooals we dat nu bezitten, eigenlijk beschouwen als

eene omwerking van eene vroegere redactie van dat Evangelie op kleiner schaal" heeft hij terecht laten rusten, en evenmin heeft hij het noodig geacht al datgene te behandelen „wat volstrekt geen recht op vermelding en bespreking had, dewijl het slechts den naam van inval, niet dien van conjectuur verdiende".

Wat reeds terstond de aandacht trekt en door velen met ingenomenheid zal worden begroet is de wijze waarop hij het recht der critiek in zijnen vollen omvang handhaaft. Hij begrijpt de reden dat men haar vaak heeft gewantrouwd, hij schrijft den tegenzin, dien zij bij velen gewekt heeft, voor een groot deel aan de lichtvaardigheid toe waarmede sommige geleerden conjecturen hebben gemaakt; maar dat de literarische critiek tegenover het Nieuwe Testament hetzelfde recht heeft als tegenover andere boeken, acht hij boven alle bedenking verheven. Hij wijst er op dat zelfs de beste handschriften vol fouten zijn. „Tusschen den tekst dien wij nu bezitten", zoo lezen wij p. 2 en 11, „ook waar het getal der Handschrif-
„ten en andere critische hulpmiddelen in onze eeuw inzonder-
„heid een werkelijk verbazenden omvang heeft verkregen, en
„de *αὐτόγραφα* ligt een afstand van tijd en van bearbeiding,
„die het ons onmogelijk maken met het gevondene vrede te
„hebben". „Verblijdend mag het daarom heeten, dat de cri-
„tische conjectuur, toegepast op de schriften des N. T. voor-
„werp wordt van wetenschappelijke onderzoekingen ook bij ons".
En dat zijne ingenomenheid met dergelijke critiek niet alleen theoretisch is, blijkt uit de omstandigheid dat van de ruim 170 conjecturen, die hij behandelt, *drie* door hem goedgekeurd, *twee* andere niet geheel verwerpelijk geacht worden. Groot is dat aantal niet, maar onder die 170 zijn er zeer vele die niet waard zijn dat men er naar omziet. Datgene „wat slechts den naam van inval, niet dien van conjectuur verdient wil de S. onvermeld laten; maar hoe komt hij er dan toe gissingen te bespreken als de volgende:

Joh. 1: 1 *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. L.: *θεοῦ ἦν ὁ λόγος*. S. Crellius.
1: 47 *ἐκ* Ναζαρὲτ *δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι*; L.: *τὸ ἀγαθόν*. Owen.
4: 20 *οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν*. Eiic. *τούτῳ*. Semler.

Joh. 4: 22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε. L. οὗ οὐκ οἴδατε, Beaulacre.
5: 36 μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου. L. τῆς τοῦ Ἰ. Owen.
6: 21 ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτόν. L. ἦλθον. Michaelis.
7: 23 ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα. L. χωλόν Battier.
8: 22 μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν. L. ἀποξενοῖ. T. Faber.
8: 37 ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. L. οὐχ ὡρεῖ. Michaelis.
9: 27 εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε. Eiic. καὶ οὐκ ἠκούσατε. Semler.
12: 47 οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον. L. οὐ γὰρ ἦλθον νῦν κτέ. Venema.
13: 34 ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν. L. κοινήν. Venema.
15: 8 ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε. L. ἐὰν καρπὸν κτέ. Mangey.
15: 13 μείζονα ταύτης ἀγαπὴν οὐδεὶς ἔχει ἵνα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. L. ἢ ἵνα κτέ. Mangey.
16: 2 ἀλλ' ἔρχεται ὥρα. L. ἅμ' ἔρχεται ὥρα. Pearce.

enz. Acht de S. dergelijke onderstellingen dan iets meer dan „invallen"? Eéne, die van Owen op 1: 47, τὸ ἀγαθόν voor τι ἀγαθόν vindt hij wel onnoodig maar nog niet zoo verkeerd, iets wat mij ten hoogste verwondert, want zij is even slecht als de andere; de overige keurt hij onbepaald af. Waartoe dan zulke onbeteekenende gissingen uit de vergetelheid opgerakeld? Immers krijgt hierdoor de lezer den indruk alsof het den S. te doen was om de dwaasheid van de critici die conjecturen maken in het licht te stellen, iets wat natuurlijk zijn plan niet was.

De S. doet mij de eer aan mijne prijsverhandeling „Over de toepassing van de conjecturaal-critiek op den tekst des Nieuwen Testaments" aan een nauwgezet onderzoek te onderwerpen. In het belang der zaak kan mij dit niet anders dan aangenaam zijn, al komt de S. ook tot andere resultaten dan ik. Zijn oordeel is doorgaans afkeurend. Nu ... zoo goed als iemand ben ik overtuigd dat mijn werk verre van volmaakt is. Dat iemand eene conjectuur, die ik waarschijnlijk vind, onnoodig of verwerpelijk acht, omdat hij haar van eene andere zijde beziet, daarmede kan ik vrede hebben. Wat er

waar is in onze meeningen zal zich wel zelf een weg banen, het onware verdwijne zoo spoedig mogelijk! Ik zou dan ook de pen niet hebben opgevat om iets over de dissertatie van Dr. de Koe in het midden te brengen, ware het niet dat daarin eene theorie der critiek werd uiteengezet en toegepast, en verklaringen van grieksche woorden en volzinnen werden voorgedragen, die ik voor het recht verstand van het N. T. schadelijk acht. Over die twee punten laat ik hier een en ander volgen.

Naarmate het aantal handschriften des N. T's, die men kon raadplegen, grooter werd, werd ook de behoefte sterker om die welke met elkander verwant waren naast elkander te plaatsen en zoo een zeker aantal groepen of familiën te onderscheiden. Nadat Griesbach, Hug en anderen daartoe pogingen in het werk hadden gesteld, achtten lateren hun werk eene hopelooze onderneming, en vonden het raadzamer te onderzoeken welke handschriften de beste waren en deze tot grondslag hunner critiek te kiezen. Zoo beval Holwerda de handschriften B en C aan; Tischendorf steunde in zijne uitgaven, behalve op deze handschriften, vooral op א; van Tregelles kon Scrivener in zijne Plain introduction to the criticism of the N. T. schrijven dat hij negen tienden van al onze handschriften en andere getuigenissen over boord wierp; Westcott en Hort volgden in hunne uitgave in de eerste plaats B, daarna א, enz.

En zeker is dit de weg dien alle philologen van eenige beteekenis bij de beoordeeling van een griekschen tekst gevolgd zijn. Wanneer onder hen iemand optrad die alle handschriften van een of anderen schrijver wantrouwde die van eene bekende uitgave afwijken, of wel al de handschriften van zulk een schrijver over een kam schoor, zeggende dat zij toch geen van alle zonder fouten zijn, hij zou niet bijzonder veel bijval vinden. En toch, op het gebied van de tekstcritiek des N. T's vinden wij die verschijnselen nog heden ten dage; het eerste in een artikel in de Quarterly review van

Juli—October 1881, p. 304 en verv. [1]), het tweede in de dissertatie die wij thans bespreken.

Wanneer wij daarin lezen, dan treft het ons dat de S. telkens met kracht te velde trekt tegen de uitdrukking „gezag „der handschriften". „Zeer ten onrechte", heet het p. 2, „spreekt „men ook nu nog, ja nu nog bijna algemeen van het gezag „der handschriften. Deze spreekwijze is ten eenenmale ver„keerd en hoogst verderfelijk. Geen enkel handschrift, hetzij „men beurtelings Sinaiticus of Alexandrinus, Vaticanus of welk „dan ook hemelhoog verheffe, heeft *gezag*, d. i. recht van „voorschrijven en uitmaken der waarheid. Want elk handschrift, „dat we tot nog toe kennen, geeft zoo vele fouten van allerlei „aard te zien dat er niet aan te denken valt één daarvan met „gezag te bekleeden." Toen ik die woorden las, meende ik eerst dat ik eenvoudig met een onjuist gebruik van het woord *gezag* te doen had, een gevolg van de onjuiste bepaling hier van dat woord gegeven, maar spoedig bemerkte ik dat de fout niet in het taalgebruik maar in de methode van critiek te zoeken was, en dat volgens den schrijver geen handschrift boven andere den voorrang verdient. De opmerking nu, dat elk handschrift vele fouten te zien geeft, is reeds vroeger gemaakt, maar heeft de geleerden niet weerhouden een onderzoek in te stellen naar de betrekkelijke waarde dier handschriften; nog onlangs hebben Westcott en Hort in de inleiding hunner uitgave van het N. T. de hooge waarde van den codex Vaticanus boven andere codices in het licht gesteld; maar voor Dr. de Koe schijnen al die onderzoekingen geen waarde te hebben. „Het ware standpunt, waarop men zich bij de tekst-

---

1) De schrijver heeft geen woorden genoeg om zijne geringschatting der handschriften, die ik zooeven noemde, uit te spreken. „We venture to assure without a particle of hesitation" lezen wij p. 315 „that א B D are three of the most corrupt copies extant". En p. 313: „It is discovered that in the 111 (out of 320) pages „of a copy of Lloyds Greek Testament, in which alone the five manuscripts (de drie „genoemde en A C) are collectively available for comparison in the Gospels, — the „serious deflections of A from the *Textus receptus* amount in all to only 842: whe„reas in C they amount to 1798: in B, to 2370: in א, to 3392: in D, to 4697." De schrijver somt daarna de plaatsen op die aan ieder van deze codices in het bijzonder eigen zijn en besluit: „We submit that these facts are not altogether cal„culated to inspire confidence in codices B א C D."

„critiek te plaatsen heeft", zoo gaat hij voort, „en dat door „haren beoefenaar niet met genoeg strengheid tegenover ande„ren en tegenover zichzelven kan gehandhaafd worden, is, dat „de Handschriften met al de verdere weerspiegelingen van den „oorspronkelijken tekst beschouwd worden als *getuigen*". Alsof dat niet van zelf sprak, en alsof er onder die getuigen, al geven zij geen van alle *de* waarheid, niet zijn kunnen wier getuigenis grooter gezag (of, als de S. dit liever leest, grooter waarde) heeft dan dat van de andere! Nog duidelijker spreekt de S. zijne meening uit p. 24, bij de beoordeeling van Joh. 1 : 18. Ik had beweerd dat, bij het groote aantal variae lectiones, die der beste codices B א C L de grondslag moet wezen waarop wij bouwen. Dit wordt door den S. afgekeurd met de volgende woorden: „Hij (nl. Dr. v. d. S. B.) heeft niet met „beslistheid gekozen tegen dat stelsel van critiek, hetwelk de „Handschriften voor meer dan *getuigen* houdt; hij heeft zich er„gens in het zoeken naar de waarheid laten ophouden als hij „zeide dat de lezing in die zekere beste codices toch de grond„slag moet wezen, waarop we te bouwen hadden, terwijl het „toch juist mogelijk was, dat die lezing eene willekeurige of „onwillekeurige verandering van den tekst vertegenwoordigde „enz." Elders, in de aant. op Joh. 5 : 25, lees ik: „Voegt de „Heer v. d. S. B. dan aan deze woorden de opmerking toe, „dat „„de Hss. die *τοῦ ἀνθρώπου* hebben niet van groot belang „zijn"", dan moeten wij hier in 't voorbijgaan zeggen, dat deze „uitspraak, eene op het gebied der tekstcritiek bedenkelijke „ketterij bevat, althans kan bevatten, daar geen der HSS. als „zoodanig gezag heeft of grooter of geringer belang, daar alle „HSS. fouten hebben, en elk HS. de ware lezing kan bevatten." En in eene aant. op Joh. 8 : 39 *εἰ τέκνα τοῦ ’Αβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ ’Αβραὰμ ἐποιεῖτε* (*ἂν*), wordt aan Dr. Holwerda, die zich, bij de vraag of *ἂν* echt is, op het gezag der oudste codices beroepen had, tegengeworpen: „deze bewering van Dr. „Holwerda gaat uit van eene beschouwing van de waarde en „beteekenis der Hss. in 't algemeen, die o. i. door en door „valsch is en aanleiding gegeven heeft en nog geeft tot allerlei „misverstand Geen codex is zoo oud dat hij daardoor eenig „gezag zou hebben". Even alsof Dr. Holwerda alleen gevraagd had welke codices de oudste, en niet tevens welke de beste waren!

Ik heb deze aanhalingen aan verschillende deelen van des S.'s werk ontleend en mij niet tot eene enkele verklaring bepaald, omdat ik alle misverstand en allen twijfel aangaande zijne meening wilde voorkomen. Wij kennen nu zijne opvatting van de critiek. Nieuw is die zeker; ik heb haar althans nog bij niemand anders aangetoffen (want men meene niet dat de S. de handschriften tellen wil en aan de meerderheid eene beslissende stem toekent; ook dit keurt hij p. 2 af); of zij echter juist is, is eene andere vraag. Hoe wil Dr. de Koe dan te werk gaan om de oorspronkelijke lezing te vinden? Hij leert het ons in zijne aant. op Joh. 1 : 18, waar ℵ B C L *μονογένης θεός*, A en eenige jongere HSS. *ὁ μονογένης υἱός* lezen. Zij luidt: „Daar de uitwendige getuigen niet eenstemmig zijn, „hebben wij hier het verband te raadplegen, liever dan hier den „min of meer mechanischen regel toe te passen, dat altijd de „moeilijker lezing boven de meer gemakkelijke moet gekozen „worden; een regel, die alleen, met de noodige behoedzaam„heid, toe te passen is, waar men opzettelijke tekstverbeterin„gen moet vermoeden. Wij vragen naar de *natuurlijkste* le„zing, en dan zegt het verband ons, enz." De natuurlijkste lezing is dus die, welke door het verband der woorden aan de hand wordt gedaan; en, laten zich uit die lezing „al die „verschijnselen (de S. bedoelt de variae lectiones), die we ge„vonden hebben, verklaren, dan is hier die mate van waar„schijnlijkheid bereikt, die in dezen bereikt worden kan". Daar nu de verzen, waarin „de uitwendige getuigen niet eenstemmig zijn", het grootste deel van het N. T. uitmaken, blijven er voor de beoordeeling van den tekst zeer dikwijls niets anders dan inwendige gronden over.

En geen deskundige zal ontkennen dat zij groot gewicht in de schaal leggen. Ik kan mij zeer goed gevallen denken waarin ik het gezag, zelfs van den Vaticanus, om inwendige gronden zou prijs geven, maar wat ik onmogelijk moet noemen is alleen op *die* gronden een tekst te bouwen, en niemand zou meer te beklagen zijn dan Dr. de Koe, wanneer hij veroordeeld werd een grieksch schrijver, inzonderheid het N. T., uit te geven zonder van zijn beginsel af te wijken. Hoe zal hij op inwendige gronden uitmaken of 1 : 6 *θεοῦ* dan wel *κυρίου* staan moet, of vs. 12 *οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός* echt is, of vs.

15 κέκραγε of κέκραγε λέγων, εἶπον of ἔλεγον, vs. 21 ἠρώτησαν of ἐπηρώτησαν gelezen moet worden. En Dr. de Koe weet zoo goed als iemand dat dergelijke vragen, ook omtrent woorden van meer belang, bij honderdtallen gedaan kunnen worden. Daarbij moet hij niet uit het oog verliezen dat het verband zelf, dat toch weder door woorden bepaald wordt, dikwijls op losse schroeven wordt gezet wanneer aan die vele verwarrende variae lectiones, die soms de gedaante van een geheel vers wijzigen, gelijke kracht wordt toegekend. De S. maakt op mij den indruk van een schipper die zijne kompassen over boord wil werpen, omdat er toch geen te vinden is dat getrouw en onder alle omstandigheden het noorden aanwijst.

De S. meent echter nog een anderen wegwijzer gevonden te hebben. Een der voorname middelen om de ware lezing te vinden is hem het onderzoek uit welke der variae lectiones zich het ontstaan der andere laat verklaren. Wederom begin ik met te erkennen dat zulk een onderzoek zijne waarde kan hebben, maar dat het zulk een beslissenden invloed zou hebben als de S. wil — in de meeste zijner aanteekeningen beslaat het eene groote plaats — is niets dan eene illusie. In de meeste gevallen kan men met een weinig goeden wil het ontstaan der lezing *a* uit de lezing *b* afleiden, of omgekeerd, al naar men verkiest. Voorbeelden zijn er in overvloed.

Joh. 13 : 10 leest א: οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, A enz. voegen er bij: ἢ τοὺς πόδας, B enz.: εἰ μὴ τοὺς πόδας, D: εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον. De S. houdt zich aan A en meent dat de andere lezingen daaruit het gemakkelijkst worden afgeleid. „Juist de schijnbare tegenspraak tusschen „geheel rein te zijn" „en toch de wassching der voeten noodig te hebben kan aan„leiding gegeven hebben òf tot verduidelijking, òf ook tot „weglating enz." Hebben wij nu niet volkomen hetzelfde recht om te zeggen: Alles wordt duidelijk wanneer wij aannemen dat א de oorspronkelijke lezing heeft; de schijnbare tegenspraak tusschen die woorden en het feit der voetwassching heeft aanleiding gegeven tot eene toelichting in margine; en het is bekend (Dr. de Koe verliest dit hier en elders uit het oog) dat alle codices veel meer geleden hebben door toevoeging dan door weglating?

Joh. 19 : 17 leest B: βαστάζων αὑτῷ τὸν σταῦρον. Voor αὑτῷ

lezen anderen codd. ἑαυτῷ, ἑαυτοῦ, αὑτοῦ, nog andere τὸν σταῦρον αὑτοῦ of ἑαυτοῦ. De S. tracht eerst aan te wijzen dat αὑτῷ τὸν σταῦρον een goeden zin geeft en gaat dan voort: „De vraag kan derhalve alleen zijn, of dit αυτῳ of εαυτῳ „geacht mag worden tot den oorspronkelijken tekst te behoo„ren, m. a. w. of de HSS, die dit getuigen, geloof verdie„nen. Uit het oogpunt der tekstcritiek schijnt ons dit zoo „goed als zeker." En hoe wordt dit nu bewezen? Op deze wijze: „Dat sommige librarii αυτω niet begrepen, schijnt aan„leiding gegeven te hebben tot de lezing αυτου. Niets was „trouwens gemakkelijker dan de verandering van ω in ου, die „gedurig voorkomt, en de verplaatsing van dit αυτου achter τον „σταυρον. Een der minusculi (p[scr]) heeft αυτου vóór τον σταυ„ρον. Uit de poging tot verduidelijking van αυτω schijnt in „sommige HSS. εαυτω ontstaan te zijn". De S. is inderdaad met weinig tevreden. Maken deze onderstellingen de lezing αὑτῷ τὸν σταῦρον zoo goed als zeker? Neen, zij bewijzen zoo goed als niets. Immers, de verwisseling van ου en ω is in de HSS niet ongewoon. Nemen wij dus aan dat αὑτοῦ de oorspronkelijke lezing is geweest, dan laat zich αὑτῷ als varia lectio op natuurlijke wijze verklaren, enz

In de aant. op Joh. 1 : 18 meent de S. de hypothese dat ὁ μονογένης υἱός (B. heeft: μονογένης θεός) de ware lezing is, „tot eene hooge mate van waarschijnlijkheid" te brengen door op de mogelijkheid te wijzen dat vs. 18 naar vs. 1, waar de λόγος: θεός genoemd wordt, veranderd is, dat het lidwoord is weggelaten omdat dit insgelijks in vs. 1 (N.B. in een geheel anderen zin, θεὸς ἦν ὁ λόγος) niet voorkomt, en dat ℵ de woorden ὁ ὢν heeft geschrapt (wij lezen daar μονογένης θεὸς εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, en de S. noemt de woorden εἰς — πατρός „eene soort van vrij-aangevoegde bepaling"!) omdat bij het artikellooze μονογένης θεός de bepaling ὁ ὢν κτἑ. niet scheen te voegen.

Wat de oorspronkelijke lezing geweest is durf ik nog evenmin verzekeren als toen ik mijne Verhandeling schreef, maar dat de mate van waarschijnlijkheid op *deze* wijze verkregen al zeer gering is, zal iedereen toestemmen die nagaat dat men even goed bewijzen kan bijbrengen voor de *mogelijkheid* dat μονογένης θεός in het duidelijker ὁ μονογένης υἱός is veranderd geworden.

Joh. 5 : 2 loopen de handschriften nog al uiteen. Het eene heeft Βηθζαθά, het andere Βηθεσδά, een derde Βηθσαϊδά enz. De S. volgt ook hier den hem eigenen weg: hij neemt Βηθζαθά voorloopig als oorspronkelijk aan en gaat dan bewijzen dat uit die lezing zich de varianten laten verklaren. Een zijner bewijzen is „dat men al heel dom moest geweest zijn om, als „Βηθεσδα in den tekst stond, Βηθσαιδα, dat immers wel bekend „was als niets te maken hebbende met Jeruzalem, te schrijven." Zou dit zou zijn? Heeft de S. dan nooit in HSS. vergissingen gevonden, die vrij wat erger waren? En zou het zoo vreemd zijn dat een afschrijver uit Βηθαισδα, andere schrijfwijze voor Βηθεσδά, het meer bekende Βηθσαϊδά had gemaakt?

Op p. 135 lezen wij: „De lezing ἑώρακενσε kan ontstaan zijn „uit de opmerking, dat de zin niet volkomen sloot op het „voorgaande, terwijl het zich niet zoo gemakkelijk laat bevroe-„den, waarom, althans als hier van opzet spraak moet zijn, „men de oorspronkelijk-gedachte woorden ἑώρακεντε zou veran-„derd hebben in het minder voor de hand liggende ἑώρακας." Maar waarom moet hier van opzet sprake zijn? Kan men niet even goed beweren: Van ἑωρακεσεειπεν is door vergissing eene ε weggelaten? Zoo ontstond ἑώρακες. Andere afschrijvers verbeterden ἑώρακας.

Tot dergelijke aanmerkingen geeft het boek van Dr. de Koe telkens aanleiding. Ik behoef het aantal voorbeelden niet te vermeerderen, maar laat nog eene opmerking van eenigszins anderen aard volgen om aan te toonen dat hij, door het gezag der codices prijs te geven en de inwendige gronden als *eenigen* maatstaf te gebruiken, zich op glibberige paden begeeft. In Joh. 7 : 8 leest hij: ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην. Ik noemde in mijne Verhandeling de laatste woorden verdacht. Dr. de Koe werpt mij tegen: „Juist dat slepende, schijnbaar tautologische heeft „hier zijn eigenaardige beteekenis en schoonheid, reden waarom „wij ook geneigd zijn het eerste ταύτην dat in onderscheidene „handschriften niet wordt gevonden . . . te behouden." En wat vinden wij drie bladzijden vroeger? Eene redeneering waarin uit eene zelfde praemisse juist de tegenovergestelde conclusie

wordt getrokken. Joh. 6 : 39, 40 lezen wij volgens den textus receptus: τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέ μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχατῇ ἡμέρᾳ. τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ἵνα πᾶς κτἑ. In de plaats van het tweede τοῦ πέμψαντός με lezen verscheidene handschriften τοῦ πατρός μου. Men zou nu verwachten dat ook hier Dr. de Koe den receptus in bescherming zou nemen. Immers met hetzelfde recht heeft ook hier „juist dat slepende, schijnbaar tautologische zijn eigenaardige „beteekenis en schoonheid." Maar juist het tegenovergestelde doet hij; hij zegt namelijk dat „na het voorafgaande του πεμ-„ψαντος με in vs. 39, του πατρος μου het meest oorspronkelijk „schijnt."

Ik mag hem daarover niet hard vallen. De hier opgemerkte tegenstrijdigheid is op zich zelve zoo erg niet, en wie is er die zich nooit vergist of zich zelven nooit tegenspreekt. Ik zou althans niet gaarne den eersten steen opnemen, maar wat ik moet afkeuren is dat op zoo wankelbaren grondslag het gebouw der critiek wordt opgericht.

In de Mnemosyne van het vorige jaar heeft de hoogleeraar Cobet eenige artikelen over Herodotus geplaatst. Het eerste is geheel gewijd aan het onderzoek der codices. Niet alle worden als betrouwbaar toegelaten, niet alle met hetzelfde wantrouwen bejegend. Drie hunner, en vooral de codex Romanus, worden als gezaghebbend erkend, „omnis enim librorum He-„rodoti emendatio et redintegratio nititur fide et *auctoritate* „trium codicum." Eene „beschouwing van de waarde en beteekenis der HSS.", als die waarvan de hoogleeraar uitgaat, wordt door Dr. de Koe „door en door valsch" genoemd. Voor den lezer zal, vertrouw ik, de keus niet moeielijk zijn.

Maar reeds lang genoeg heb ik stilgestaan bij de methode van critiek die door den Schrijver gevolgd is. Ik ga nu over tot de behandeling van eenige plaatsen die door hem worden verklaard, want het komt mij voor dat ook zijne exegese aan ernstige bedenkingen onderhevig is.

Op Joh. 1 : 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος werd door Wall de conjectuur

gemaakt dat de twee laatste woorden onecht zijn. De S. keurt haar, m. i. terecht, af, maar geeft eene verklaring waarmede ik minder vrede heb. „Genade voor genade is ook eenvoudig „*eene zeer overvloedige genade* of *genade op genade* voor *χάριν* „*ἐπὶ χάριτι*. Inderdaad is er geen enkele reden om de gene„alogie van de woorden *ἀντὶ χάριτος*, zooals Wall die geeft, „te aanvaarden en in te ruilen voor de heerlijke gedachte die „de Evangelist door de woorden *χάριν ἀντὶ χάριτος*, die zeer „zeker echt zijn, heeft willen uitdrukken, nl. de overvloedige, „steeds versche en nieuwe genade, zoodat het éene genade„bewijs als door het andere verdrongen, het éene tegen het „andere ingeruild werd. Letterlijk is dit laatste „genade tegen „genade" de vertaling der woorden in quaestie. De uitdruk„king is nog sterker dan eene soortgelijke, welke we bij „Paulus vinden, Phil. 2 : 27: *ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ*. „Is daar eenvoudig *opvolging* uitgedrukt, hier is *vervanging* „van de éene genade door de andere afgebeeld met den woorde. „Het is als hoorde men in deze woorden een golfslag van „den oceaan der genade, waaruit ontvangen die in den Chris„tus gelooven! Aan voorbeelden van soortgelijk gebruik van „*ἀντί* ontbreekt het niet, b. v. Plato, Phil. p. 63 B *ἓν ἀνθ᾽* „*ἑνός*, het een tegen het ander gehouden, d. i. met het andere „vergeleken; id. de Republ. p. 331 B; Theogn. Sent. 344, *ἀντ᾽* „*ἀνιῶν ἀνίας*; Philo de post. Caini I p. 254."

„Eenvoudig" schrijft Dr. de Koe in het begin van dit zijn betoog. Ik voor mij vind dat alles zoo eenvoudig niet. Hoe toch komt hij aan de stelling dat *ἀντὶ χάριτος* hier staat voor *ἐπὶ χάριτι*, iets waarvan de grieksche literatuur geen voorbeeld oplevert? En vervolgens, dat *ἀντί* eene versterking is van *ἐπί* c. acc. [1]), wat eene *opvolging* zal te kennen geven, terwijl het zeker is dat die praep. c. acc. nooit eene opvolging te kennen geeft? De oorsprong dier meening vind ik in den commentaar van Meyer, die bij deze plaats aanteekent: „Joh. „hätte *χάριν ἐπὶ χάριτι* oder *χάριν ἐπὶ χάριν* schreiben können." Voorzeker! Hij had dit kunnen doen en nog veel andere woorden kunnen schrijven als hij namelijk iets anders had bedoeld dan door *ἀντὶ χάριτος* wordt uitgedrukt.

---

1) Misschien moeten wij Phil. 2 : 27 wel *ἐπὶ λύπῃ* lezen.

Wij hebben langzamerhand drie uitdrukkingen gekregen, die alle hetzelfde zullen beteekenen en aan *ἀντί* beantwoorden, *voor* genade, *op* genade, *tegen* genade. Maar die uitdrukkingen beteekenen immers niet hetzelfde; *iets tegen iets anders inruilen* is immers geheel verschillend van *iets in overvloedige mate geven.*

De zaak wordt niet duidelijker door de plaatsen die de S. als bewijs voor zijne stelling aanvoert. Wel schrijft Meyer: „Die „Fassung wird durch Theognis Sent. 344. *ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας*, „Philo u. s.w. gerechtfertigt", maar recht daartoe heeft hij niet. In Theognis lezen wij:

'Αλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι 'Ολύμπιε καίριον εὐχήν,
δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν.
τεθναίην δ' εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων
εὑροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας.

De S. heeft, deze verzen aanhalende, zeker de oude uitgave van Bergk's Poetae lyrici gebruikt. Daarin lezen wij *δοίης* (in vs. 4) maar deze lezing berust op eene conjectuur van Turnebus; de codices hebben *δοίην* of *δοίη*, en toonen dat hier geen spraak is van een opstapelen van „steeds versche en nieuwe" rampen, maar van het vergelden van kwaad met kwaad.

De woorden van Philo, hoewel nader komende aan die van Johannes, zijn voor het doel des S. evenzeer onbruikbaar. Philo schrijft t. a. p. dat God bij de uitdeeling zijner gaven rekening houdt met de behoeften en de draagkracht zijner schepselen. De volle rijkdom zijner gaven zou hun te veel zijn; daarom geeft Hij die slechts voor een gedeelte en laat Hij gestadige afwisseling plaats hebben. 'Η *συνεχὴς τῶν ὁμοίων δωρεῶν ἀπόλαυσις βλάψειν μᾶλλον ἔμελλε τῇ ὠφελήσει. Διὸ τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας πρὶν κορεσθὲν ἐξύβρισε (κορεσθέντας ἐξυβρίσαι?) τοὺς λαχόντας, ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντὶ ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων, τότε μὲν διαφερούσας τότε δ' αὖ καὶ τὰς αὐτὰς ἐπιδίδωσι.* Ieder die deze woorden leest, zal inzien dat *ἀντί* hier geenszins voor *ἐπί* staat.

Wat eindelijk de woorden van Plato, die door den S. aangehaald worden, met onzen tekst te maken hebben, is mij een raadsel.

Wij vinden alzoo in de aanteekening van Dr. de Koe wel

eene dichterlijke omschrijving van zijne meening, maar naar een grond, waarop die meening rust, zoeken wij te vergeefs.

Eenige blzz. verder bespreekt de S. de bekende woorden van 1 : 18, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Ik had in mijne Verhandeling die uitdrukking „zonderling" genoemd. Hij gaat aantoonen dat ik daartoe geen recht had. Hij haalt plaatsen aan, waar εἰς voorkomt en wij naar ons taalgevoel ἐν zouden verwachten, en meent dat daardoor eene uitdrukking als σιτία ὄντα εἰς Αἴγυπτον, Hand. 7 : 12, verklaard kan worden; hij keurt de stelling, dat εἰς voor ἐν staat, sterk af, want „εἰς „staat altijd voor zich zelf, al zouden wij naar onzen denk- „en spreektrant ἐν verwachten", en komt dan tot de volgende slotsom: „Het (nl. εἶναι εἰς τὸν κόλπον) beteekent niet een een- „voudig rusten in den schoot des Vaders, maar tracht — daar „het, om de bedoelde geestelijke realiteit uit te drukken, „altijd maar een trachten blijft — op meer plastische wijze „het zich bevinden tegenover, het zich bewegen ten opzichte „van den schoot des Vaders uit te drukken. Hier is het denk- „beeld van zich *uitbreiden in de ruimte*, meer dan van *het „rusten op* eene bepaalde plaats bedoeld."

Die slotsom te beoordeelen heeft zijne eigenaardige moeielijkheid. Niet iedereen is in staat zich een toestand te denken, die iets van rusten heeft, en toch geen eenvoudig rusten is, maar meer een zich bewegen ten opzichte van iets, namelijk een zich bevinden tegenover iets. Ik zal mij dan ook bepalen tot de verklaring van het voorzetsel εἰς. Dat de S. tal van plaatsen uit Matthiae's grammatica aanhaalt, die aantoonen dat „verschiedene Verba, die an und für sich keine Be- „wegung anzeigen, diese Bedeutung durch die Construction „mit εἰς bekommen", heeft niets tegen zich, maar dat hij die met Hand. 7 : 12, σιτία ὄντα εἰς Αἴγυπτον, gelijkstelt en ze gebruikt als grondslag voor bovengenoemde verklaring van ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον, is inderdaad niet te verdedigen. Onder de opgenoemde plaatsen is er *geen enkele* die daartoe recht geeft. In al de daar voorkomende verba ligt het denkbeeld van beweging, dat Hand. 7 : 12 niet toegelaten kan worden. Men oordeele: „παρεῖναι ἐς Σάρδις Hdt. 6. 1, φανῆναι ἐς Προκόννησον 4. 14, 15, ἱκετεύειν εἴς τινα Il. 16. 574, verder κεῖσθαι, καθέ-

ζεσθαι, ἵστασθαι (*στῆναι*) *εἰς τόπον τινά, ἐς μέγαρον κατέθηκε* Od. 20. 96, *ἐφάνη λὶς ... εἰς ὁδόν* Il. 15. 275, *οἴχεται ἀπολιπὼν ὁ Βάττος ἐς τὴν Θήρην* Hdt. 4. 155". Het is waarlijk geen wonder dat het compositum *παρεῖναι* met *εἰς* wordt geconstrueerd; het kan immers den zin hebben van *ἥκειν*. *Φανεὶς ἐς Προκ.* beteekent: voor den dag gekomen zijnde — Aristeas had zich eerst verwijderd en zich daarna weder naar Pr. begeven. — Dat *ἱκετεύειν εἰς* na zich krijgt spreekt van zelf. De S. weet immers dat het van *ἱκετής* afkomt, en dit van *ἱκέσθαι*, verder dat *ἐκαθέζετο* beteekent: hij ging of was gaan zitten, dat *κεῖσθαι* als perf. pass. van *τίθημι* kan worden gebruikt, en dat na *οἴχεται* zelfs geen ander voorzetsel dan *εἰς* denkbaar is.

De aan het N. T. ontleende voorbeelden zijn niets beter. De aoristus *στῆναι* kan immers beteekenen: gaan staan, en daarom hebben wij niet veel aan plaatsen als *ἀναστὰς εἰς μέσον* Mc. 14 : 60 en *στῆθι εἰς τὸ μέσον* Luc. 6 : 8. Zoolang de S. geen voorbeelden kan aanvoeren van het perfectum, moet hij dit verbum en zijne composita maar laten rusten. In *Ἀβραὰμ παρῴκησε εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας*, Hebr. 11 : 9, maakt de praep. *παρά* het verbum onbruikbaar vóór zijn doel. In *ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου*, Luc. 1 : 14, heeft *γενέσθαι εἰς* evenals *γενέσθαι πρός*, Hand. 7 : 31, de beteekenis van *komen* en is volstrekt geen verbum van rust. Mc. 2 : 1 kunnen wij laten rusten, daar de lezing onzeker is.

Wat baten ons nu al die plaatsen tegenover *ἀκούσας δὲ Ἰακὼβ ὄντα σιτία εἰς Αἴγυπτον*? Wat Mc. 1 : 9 en 39, al kan ik mij vereenigen met hetgeen Dr. de Koe daarover schrijft? Wij hebben alleen een aantal plaatsen moeten naslaan en zijn geen stap verder gekomen. Voorzeker, *εἰς* kan in het N. T. met *εἶναι* verbonden worden, b. v. Luc. 11 : 7 *τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν*, maar dan heeft *εἶναι* den zin van *gegaan zijn*, „de kinderen zijn naar bed". En niemand zal beweren dat de schrijver van Handelingen heeft willen meedeelen dat er eten naar Egypte was.

De verkeerde opvatting van den S. komt nog duidelijker aan het licht, wanneer hij, tot het punt van uitgang terugkeerende, schrijft: „Ook elders kent het Evangelie naar Johan- „nes het gebruik van *εἰς*, dat we vonden bij werkwoorden van

„rust: b. v. H. 9, 7: ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν. — „H. 20, 19 en 26: ἔστη εἰς τὸ μέσον. Analoog hiermede is taal-„kundig zeer zeker ons vers ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον κτέ." Analoog hiermede is het zeer zeker niet. Over ἔστη heb ik reeds gesproken, en is ὑπάγειν geen verbum van beweging? Waarlijk, als men zich zoo spoedig tevreden stelt, dan „maakt men „zich", het zijn de woorden die de S. tot Dr. Holwerda richt, „de taak wat al te gemakkelijk." Ik voor mij zie geen anderen uitweg dan de onderstelling dat Hand. 7 : 12 eenige woorden zijn uitgevallen of dat er ἐν Αἰγύπτῳ [1]) gestaan heeft. Is Joh. 1 : 18 εἰς τὸν κόλπον echt, dan kan het niet anders verklaard worden dan: hij die eene plaats, welke dan ook, verlaten heeft en naar den schoot des Vaders is, maar of Joh. dat bedoeld heeft, blijf ik, evenals toen ik mijne Verhandeling schreef, voor onzeker houden. Dr. de Koe vond er een oogenblik iets verleidelijks in hier aan den verhoogden staat van Jezus te denken en desnoods ὤν in ἰών te veranderen. Gelukkig trok hij dadelijk de hand terug met een: „Natuurlijk doen wij dit niet". Ik zal er dan ook verder niets van zeggen.

Over het algemeen schijnt de S. met de grieksche praeposities niet in de beste verstandhouding te leven. Een nieuw bewijs verschaft ons de aant. op Joh. 18 : 3, ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας, ἔρχεται κτέ.

De schrijver der „Opmerkingen betreffende de Staten-overzetting enz." hield de beide woorden ἐκ (het tweede ἐκ heeft het gezag van A B C enz. tegen zich, het eerste staat in alle codices; de S. vergist zich als hij zegt dat het in B ontbreekt) voor onecht, daar de woorden, zooals zij nu luiden, beteekenen zouden dat eenigen uit de overpriesters en Farizeërs zelven als dienaars waren meegegaan. Dr. de Koe keurt die gissing af, dewijl het z. i. ongeveer op hetzelfde neerkomt of wij ἐκ lezen dan wel weglaten, en redeneert op de volgende

---

1) Het zou kunnen zijn dat een der oudste afschrijvers dit in εἰς Αἴγυπτον had veranderd wegens het volgende ἐξαπέστειλεν. Maar bovendien schijnt men in lateren tijd het onderscheid tusschen ἐν en εἰς niet goed meer gevoeld te hebben. Dikwijls toch vinden wij in codices ἐν als varia lectio van εἰς en omgekeerd.

wijze: Het partitieve gebruik van ἐκ is bij Johannes zeer gewoon, b. v. 3 : 1 ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, 7 : 48 τὶς ἐκ τῶν ἀρχόντων. Ἐκ met den gen. wordt dus gebruikt bij wijze van appositie. Is ἐκ echt, zoo gaat hij voort, „dan beteekent die „uitdrukking ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ Φαρισαίων, welke niet met „λαβών te verbinden is, ongeveer hetzelfde als de genetivus.” En „o. i. is er geen enkele reden die verhinderen zou de „woorden ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ Φαρισαίων ὑπηρέτας zoo te verstaan dat de Overpriesters en Farizeërs *niet* zelven als dienaars „van Judas voorkomen, maar dat eenvoudig wordt aangewezen „dat óók dienaars van de Overpriesters en Farizeërs onder „aanvoering van Judas den hof van Gethsemané binnendrongen.”

Weder bestaat tusschen den S. en mij dit verschil dat hem eenvoudig voorkomt wat mij duister is. Dat men zonder merkbaar onderscheid in de beteekenis τὶς τῶν ἀρχόντων en τὶς ἐκ τῶν ἀρχόντων zeggen kan, spreekt van zelf; maar dat λαβὼν . . . ἐκ τῶν ἀρχιερέων . . . ὑπηρέτας ongeveer synoniem zou zijn met λαβὼν . . . τῶν ἀρχιερέων . . . ὑπηρέτας zal hij moeilijk kunnen bewijzen. Ik begrijp hem niet. Hij zal toch den genetivus partitivus niet met den genetivus possessivus verward hebben?

In de aant. op 19 : 35 wordt strijd gevoerd tegen hen die dit vers als toevoegsel van lateren tijd beschouwen. De S. begint zijn betoog met de woorden: „Het spreekt van zelf, „dat we de meening als zou in vs. 35 een ander dan de „Evangelist spreken onhoudbaar moeten achten.” Een exordium dat wel wat vreemd, maar in zijn boek lang niet ongewoon is. Daarna tracht hij o. a. den Heer W. A. Francken te weerleggen, die gezegd had dat het perfectum (μεμαρτύρηκε) weinig voegde in de pen van een schrijver op het oogenblik dat hij bezig is te getuigen en zijn getuigenis neder te schrijven. Hij stelt de grammatica's van den hoogleeraar C. M. Francken, Buttman, Matthiae e. a. tegen hem in slagorde, verklaart „dat ook het perfectum zonder merkbaar verschil naast „het praesens of in plaats van het praesens wordt gebruikt”, en roept ten slotte uit: „Wat zou ons kunnen verhinderen „het ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε van den Evangelist aldus weer te „geven: *Die het gezien heeft, heeft het getuigd en getuigt het „nog?*”

Blijkbaar verwacht de S. geen antwoord op die vraag. Zou er geen te geven zijn? Μεμαρτύρηκε zal dan beteekenen: hij heeft het getuigd en getuigt het nog, d. i. is op dit oogenblik bezig dat getuigenis neer te schrijven. Zou dan, zoo vraag ik op mijne beurt, πέπωκα kunnen beteekenen: *ik heb gedronken en drink nog*, γεγάμηκα: *ik ben getrouwd en trouw nog?* Zou Pilatus, Grieksch sprekende, zijn ὃ γέγραφα γέγραφα ooit gebruikt hebben, indien hij had willen zeggen dat hij nog aan het schrijven was? Dr. de Koe heeft ééne zaak over het hoofd gezien, nl. dat al de verba die hij aanvoert verba zijn die zekere gemoedsstemming te kennen geven, als τεθαύμακα (ik heb bewonderd en voel nog bewondering), πεφόβημαι, δέδοικα enz. Van deze is hetgeen hij zegt waar; verba die eene bepaalde handeling aanduiden als πίνειν, γράφειν, μαρτυρεῖν en honderd andere verkeeren in dat geval niet. Heterogene zaken door elkaar warrende, beroept zich de S. ook op eene plaats uit Isocrates, ad Demonicum p. 2, ἀπέσταλκά σοι τόνδε τὸν λόγον δῶρον. Het gebruik van het perfectum heeft hier eene geheel andere reden, en stellig zal niemand er: *ik heb gezonden en zend nog* in zoeken. Isocrates verplaatst zich op het standpunt van den ontvanger; immers, wanneer deze het geschrift ontving, zou het afzenden al tot het verledene behooren. Indien de S. nauwkeurig gelezen had, had hij gezien dat Matthiae, aan wien hij het citaat ontleent, een dergelijk gebruik juist „in Briefen" aantreft, en had Wyttenbach ad Plut. VI p. 306 hem nader kunnen onderrichten.

Ik zou meer opmerkingen van dien aard kunnen maken. O. a. zou ik den S. kunnen vragen of hij werkelijk gelooft dat de door hem verdedigde lezing ὃς δὲ ἀπεκρίθη, Joh. 5 : 11, in den zin van ὁ δὲ ἀπεκρίθη, N. T.-Grieksch is, maar ik wil mij niet tot de grammatica bepalen en ook aanteekeningen van anderen aard opslaan. Daaronder zijn er die zich zeer goed laten lezen. Met recht verzet hij zich tegen vele dwaze conjecturen. Wat hij over ὑσσώπῳ Joh. 19 : 29 en over ἢ τοὺς πόδας 13 : 10 schrijft verdient de aandacht, al is het betoog dat de laatste woorden echt zijn m. i. nog niet overtuigend, en, wijkt ook de meening van den S. zeer dikwijls van de mijne af, nuttig en leerrijk blijft het altijd de argumenten der

tegenpartij te kennen. Zeker is hetgeen hij over 5 : 28, 29 schrijft overweging waardig en met belangstelling nam ik kennis van hetgeen p. 139 uit het Zeitschrift des D. Palestina-Vereins 1881 over Siloam wordt meegedeeld. Ik kende dat toen ik mijne Verhandeling uitgaf, in 1880, niet [1]).

Maar naast dergelijke aanteekeningen zijn er maar al te veel die bedenkingen doen oprijzen. Wat mij vooral treft is het gemak, waarmede de S. over moeielijkheden heenstapt en op bewijzen steunt die niet steviger zijn dan het riet, dat breekt en de hand doorboort.

Ik had gewezen op de moeielijkheid om Joh. 13 : 20 te verklaren tusschen vss. 19 en 21 en geloof nog dat de plechtige verzekering in vs. 21, *ταῦτα εἰπὼν* 'I. *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* enz., alleen na vs. 19 past. Wat antwoordt Dr. de Koe? „Nu (d. i. na vs. 19) neemt de Heer met een nieuwen aanloop „uit de diepte zijner gedachten nog eens het denkbeeld op van „zender en gezondenen, dat daar straks reeds in zijn geest „geweest is. Hij ziet het twaalftal in de toekomst in tweeën „uiteengaan. Aan de eene zijde ziet Hij den verrader, die „zijn eigen weg gaat, aan de andere zijde de discipelen, die, „apostelen geworden, den weg der gehoorzaamheid aan hun „Zender bewandelen, gelijk Hij zelf den weg der gehoorzaamheid bewandelt aan Dengeen, die Hem gezonden heeft. Van „hoe groote beteekenis hun ambt zal zijn voor hen, voor zoover „ze getrouw blijven, wil de Heer hen nu doen beseffen door „te wijzen op het innig verband tusschen hen als gezondenen

1) Toch is de echtheid der woorden *ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος* nog geenszins boven twijfel verheven. Al is שלח in het Hebreeuwsch het juiste woord voor *leiden* van water, in het Grieksch is *ἀποστέλλειν* dit stellig niet. Dr. de Koe beroept zich op Ps. 104 : 10, waar de Sept.: *ὁ ἐξαποστέλλων πηγὰς ἐν φάραγξιν* vertaalt, maar dat beroep heeft niet veel kracht; want vooreerst hebben wij hier eene dichterlijke uitdrukking voor ons, die voor het spraakgebruik des dagelijkschen levens weinig bewijst. Vervolgens is *ἐξαποστέλλων κτέ* eene Hebreeuwsch-gekleurde uitdrukking, waaruit men niet kan besluiten dat *ὕδωρ ἀποστέλλειν* in het Grieksch *water afleiden* beteekent. Wat zou Dr. de Koe wel zeggen van iemand die beweerde dat een waterkom zeer goed *Uitgezonden* of *Uitzending* heeten kan omdat, blijkens de vertaling van Ps. 104, „die fonteinen uitzendt in dalen", *uitzenden* juist de hollandsche „uitdrukking is van waterstroomen en waterleidingen"? Toch zou zulk een taalkundige niets anders doen dan Dr. de Koe ten opzichte van *ἀποστέλλειν* en *ἀπεσταλμένος* gedaan heeft.

„en Hem als hun zender, den op zijn beurt Gezondene, in „wien zijn Zender gekomen is. „Die ontvangt dengene dien „Ik zende, ontvangt mij. Die mij ontvangt, ontvangt Hem „die mij gezonden heeft." Met deze woorden is de gedachte „van vs. 17 met haar dubbelen uitlooper: 1⁰ het lot van den „éénen, 2⁰ het lot van de anderen min dien éénen, uitge„werkt. — Hierop wordt de Heer ontroerd in den geest." En wat verder: „Van een denkvermogen dat hier geen verband „ziet en geen volkomen — natuurlijke opvolging van aandoe„ningen hebben wij op onze beurt geen begrip."

Ik heb mijn best gedaan de kracht dier redeneering te vatten, maar ben er niet in geslaagd iets anders te vinden dan woorden, die voor geen wederlegging vatbaar zijn, omdat zij de eigenlijke kwestie niet raken. Immers wordt vs. 20 *niet* het lot van de anderen min dien éénen uitgewerkt, maar wordt er gesproken van de menschen die de apostelen ontvangen, en hoe *deze* in dit verband te pas komen had de S. moeten uitleggen.

„Bij de Synoptici" zoo gaat de S. voort, „zien wij ook die „snelle overgangen in de uiting van gevoelens bij den Heiland, „b. v. Matth. 11, 25. In zulke gevallen is er wel verband. „Maar het ligt, gelijk het verband tusschen de verschillende „bergtoppen, die onderling met elkander niets schijnen te ma„ken te hebben, in de diepte. Men moet dan dalen om het „te vinden enz."

Had de S. dit maar meer gedaan! Want mijn bezwaar is juist dat hij te oppervlakkig is. Wij lezen Matth. 11 : 25. Waar vindt nu de S. dien snellen overgang? In vss. 24 en 25? Maar met ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, vs. 25, begint immers eene nieuwe redevoering. Of in vs. 25 en verv.? Maar, al was het verband tusschen die verzen veel losser dan het werkelijk is (de gang der gedachten laat zich hier wel verklaren), wij vinden hier immers slechts de hoofdtrekken eener redevoering die desnoods verschillende onderwerpen kon omvatten. En wat heeft dit nu met Joh. 13 gemeen, waar de evangelist blijkbaar één doorloopend, samenhangend gesprek meedeelt?

Dat 3 : 23, ἦν δε καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αινὼν ἐγγὺς τοῦ

Σαλεὶμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, aan Dr. Holwerda aanleiding heeft gegeven tot de gissing dat de laatste zinsnede onecht is, is bekend. Dat Dr. de Koe het niet met hem eens is, laat ik daar, maar hoe is zijne bewijsvoering? „Dat deze landstreek „waterrijk was . . . . dat en niets anders heeft de auteur hier „willen zeggen. Niet alleen behoeven we dus hier geen glosse „aan te nemen, maar wij willen het beslist niet, omdat de „woorden als ophelderende beschrijving van het nieuwe terrein „der werkzaamheid des Doopers zeer zeker van den auteur- „zelven afkomstig zijn, en eene onschatbare, persoonlijke her- „innering uit eigen ervaring schijnen te bevatten. Om deze „reden moet ook als geheel vreemd aan deze plaats verworpen „worden enz."

De lezer zal het met mij eens zijn dat tegen zulk een „beslist niet willen" niet te argumenteeren valt.

Joh. 16: 17 en 18 lezen wij: εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· τί ἐστι τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με; καὶ ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα; ἔλεγον οὖν· τοῦτο τί ἐστι ὃ λέγει τὸ μικρὸν. In mijne Verhandeling had ik gezegd dat wij hier waarschijnlijk met eene dubbele lezing te doen hebben. „Welk verstandig mensch zal na dat εἶπον οὖν κτέ datzelfde nog eens met ἔλεγον οὖν schrijven?" Dr. de Koe werpt mij tegen: „Zoo luidt de „vraag. Ons antwoord is: Die mededeelen wil, dat door an- „deren zoo gesproken is als hij vermeldt. De schrijver stelt „hier zelf geen volzinnen samen, maar deelt de woorden mede „die gesproken zijn geworden. Dit maakt een groot onder- „scheid, hetwelk men wel zou doen niet telkens uit het oog „te verliezen". En verder: „Juist deze uitvoerigheid en ob- „jectiviteit van de discipelen tegenover het door hen niet be- „grepen woord behoort tot de uitstekend fijne trekken van „historiciteit (!) en aanschouwelijkheid van het vierde Evan- „gelie". Verscheidene vragen dringen zich bij het lezen dezer woorden bij mij op. Ik zou wel willen weten hoe de S. zich dat schrijven van Johannes voorstelt. Laat hij hier het leerstuk der inspiratie gelden, dan heb ik verder niets te vragen. Doet hij dit niet, plaatst hij zich op wetenschappelijk standpunt, dan moet hij verklaren hoe een ooggetuige, die

geruimen tijd na het gebeurde schreef, zich woorden, niet van den Meester maar van leerlingen, zóó kon herinneren, dat hij zelfs de geringste schakeeringen daarvan kon mededeelen. Maar niet hierin ligt voor mij het bezwaar. Ik kan mij zeer goed voorstellen dat een schrijver, die, zijne herinnering raadplegende, toch zelf volzinnen samenstelt, anderen tweemaal nagenoeg dezelfde woorden laat zeggen om hunne stemming duidelijk te laten uitkomen; maar ik meen tevens dat hij die herhaling op andere wijze zou inleiden. Hij zou schrijven: *En daarna zeiden ze nogmaals* of: *En na eenigen tijd zeiden sommigen wederom*, of iets dergelijks, maar niet in vs. 17: *εἶπον οὖν.... τί ἐστι τοῦτο κτέ*, en vs. 18: *ἔλεγον οὖν· τοῦτο τί ἐστι κτέ*. En over *dit* bezwaar is Dr. de Koe weder heengegleden.

Wij slaan vervolgens 16: 5 op, waar het woord van Jezus voorkomt: *νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις*. De moeielijkheid, waardoor de exegese dezer plaats gedrukt wordt, is dat kort te voren, in ditzelfde gesprek, 13: 36, Petrus juist wel gevraagd had: *ποῦ ὑπάγεις*; en Thomas, 14: 5,: *κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις, καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν*. Die bezwaren voelt de S. niet. Wel is waar had Petrus die vraag gedaan, zoo redeneert hij, maar hij was met die vraag niet doorgedrongen tot de eigenlijke beteekenis van het door Jezus bedoelde *ὑπάγειν*. „Hij „dacht blijkbaar aan dood of doodsgevaar". Van Thomas kan Dr. de Koe dit niet zeggen, toch staat hij niet verlegen maar meent zich te kunnen redden door de volgende uitvlucht: „En „wat het woord van Thomas betreft: *οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις*, „men vergete niet dat dit veel minder een vraag is, dan wel, „blijkens het (14, 6) daarop volgende *πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν*; „eene berusting in het niet weten". Eene uitvlucht noem ik dat. Kan het den S. ernst zijn? Ik wil eens aannemen dat wij hier het gesprek voor ons hebben juist zoo als het gehouden is. Denkt Dr. de Koe dat Jezus, als Thomas na 16: 5 eens gezegd had: Heer ik had u dat gevraagd, geantwoord zou hebben: Uwe woorden zijn strikt genomen geen vraag geweest? Zijn de woorden van Thomas, zooals de S. ze noemt, zwaarmoedig, die zwaarmoedigheid sproot dan voort uit het

diepe besef zijner onwetendheid. Is *οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις*, grammatisch beschouwd, geen vraagzin, na het voorafgegane *ποῦ ὑπάγεις*; van Petrus kon het niet anders dan als vraag worden opgevat. En op dat alles laat Dr. de Koe, in de volle overtuiging dat hij alle bezwaren in hunne nietigheid heeft tentoongesteld, de vermaning volgen: „Een weinig psycho„logie zou hier waarlijk geen overdaad zijn". Neen waarlijk niet!

De verklaring van 4: 37 bevat een nieuw voorbeeld van gebrekkige verklaring. Vss. 35 en 36 bevatten de bekende woorden *ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμόν. ἤδη ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων.* Daarop volgt in B: *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων.* De vraag is nu of voor *ἀληθινός* het artikel moet staan. Dr. de Koe noemt de weglating, op gezag van Bowyer, eene conjectuur van Beza, en ziet voorbij dat acht unciaal-codices, waaronder ℵ B C het artikel insgelijks missen [1]). We lezen verder: „Het is maar „de vraag of *ἀληθινός* hier praedicaat is of appositie. In 't „eerste geval moet natuurlijk het lidwoord vervallen; in 't „tweede geval, dat we hier hebben, blijft het, en valt de na„druk op *ἐν τούτῳ ἐστί*: hierin bestaat het ware spreekwoord, „d. i. hierin wordt het bevestigd."

Hoe de S. weet dat wij hier het tweede geval hebben, wat juist het probandum was, zegt hij ons niet. Misschien leidt hij dat af uit de woordschikking die hij (blijkens zijne aanhaling *ὁ λόγος ὁ ἀληθινός*) als de oorspronkelijke aanneemt. Maar waarom neemt hij die aan? Dit blijft weer duister. Toch was eene opheldering hoognoodig, daar, op D na, *alle* unciaal-codices, *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστί κτέ.* lezen, en daar iedereen inziet dat juist de woordschikking hier ter plaatse geen onverschillige zaak is. Reeds dit alles is bedenkelijk,

---

1) Op gezag van denzelfden Bowyer geeft de S., p. 22, op dat Beza Joh. 1: 18 voor *ἐκεῖνος*: *ἐκεῖνον* gegist had. Dit is onjuist; Beza schrijft: nonnulli legunt *ἐκεῖνον*, zonder daarmede instemming te betuigen. Bowyer, ik wees daarop reeds in mijne Verhandeling, verdient geen onbepaald vertrouwen.

maar met de bewering dat *hierin bestaat het ware spreekwoord* gelijk zou zijn aan *hierin wordt het spreekwoord bevestigd*, maakt de S. het ook den welwillenden lezer moeielijk gelijkmoedig te blijven. Wat hij over deze plaats in het midden brengt is geen ernstige critiek en exegese meer.

Er zijn nog verscheidene andere plaatsen in het werk dat wij bespreken, waar dergelijke aanmerkingen op te maken zijn, maar ik kan die laten rusten. Ik heb er reeds genoeg behandeld om mijne meening te doen kennen.

Om het doel, dat wij ons voorstellen, te bereiken zullen wij m. i. een anderen weg moeten inslaan dan Dr. de Koe. Reeds is uit het onderzoek van vele geleerden gebleken welke handschriften voor ons de belangrijkste zijn. Die uitkomst moeten wij vasthouden en tevens moeten wij trachten nog meer licht te verkrijgen. Westcott en Hort hebben eene nieuwe poging gedaan om verschillende recensies in de HSS. te onderscheiden, en, hoewel ik niet geloof dat al hunne gevolgtrekkingen op vasten bodem rusten, moet in de door hen aangewezen richting nog verder gewerkt worden, ook al laat het zich aanzien dat er geen groote ontdekkingen zullen gedaan worden. Vervolgens zullen wij de getuigenissen der oudste kerkvaders met groote omzichtigheid moeten gebruiken. Opgaven als b. v. Or.[3] in Tischendorfs uitgave zeggen nog weinig, geven ons nog geen recht ons op Origenes te beroepen. Nu eens toch zien wij dat afschrijvers aanhalingen uit het N. T. veranderd hebben om ze in overeenstemming te brengen met de bij hen geldende recensie (vgl. mijne Verhandeling p. 244); dan weder missen wij den waarborg dat de schrijver niet vrij aanhaalt zonder zich om de juiste woorden te bekommeren. Alleen zulke plaatsen leggen gewicht in de schaal, waaruit blijkt dat de schrijver zoo en niet anders in zijne handschriften heeft gelezen, maar van deze is het gewicht dan ook groot. Eindelijk zullen wij niet dan na gezet onderzoek gebruik moeten maken van plaatsen uit klassieke schrijvers, die door uitleggers als Meyer worden aan-

gehaald om uitdrukkingen van evangelisten en apostelen toe te lichten, en zullen wij niet moeten schromen te erkennen dat wij vooralsnog verscheidene plaatsen des N. T's niet verstaan. Eerst dan zullen wij ons niet langer in een kring bewegen en hebben wij kans een stap verder te komen.

Utrecht, Aug. 1883.

W. H. van de Sande Bakhuyzen.

HET GEBIED
VAN DE WIJSGEERIGE ZEDENKUNDE.

In dit Tijdschrift (1881, bl. 133 vlg) gaf ik aan mijne lezers een onderzoek over „het wezen der zedelijkheid" in overweging. Met dat „wezen" bedoelde ik dien karaktertrek of hoedanigheid, welke behoort voor te komen in elke handeling, die het praedicaat van „zedelijk" zal verdienen. Handeling beteekent bij mij altijd een *gewilde* daad, en daar willen, in onderscheiding van begeeren, altijd een gevolg heeft, gebruik ik, ter aanduiding van hetzelfde, bij afwisseling „willen" en „handelen", „wilsuiting", „vrije zelfbepaling", en „handeling". Dat „wezen" van de zedelijkheid omschreef ik als „het willen of de vrije zelfbepaling uit plichtbesef, in overeenstemming met een geëerbiedigde zedenwet". Daarbij deed ik opmerken, dat alle handelingen, die zedelijk genoemd mogen worden, nog een of meer andere namen kunnen dragen, naar een of meer bijzondere levenskringen, waartoe zij in 't bijzonder gerekend kunnen worden te behooren. Zij zijn te groepeeren in huiselijke, maatschappelijke, godsdienstige, kerkelijke, staatsburgerlijke handelingen. Verder in handelingen, die wij als bekleeders van een of ander ambt, betrekking en beroep verrichten; tenzij wij deze laatste tot de groep der maatschappelijke handelingen willen brengen. Eindelijk wees ik er op, hoe alle voor zedelijk te houden handelingen ook nog van elkander kunnen verschillen, wat betreft de aandoeningen van het gemoed, de voorstellingen van de fantasie, de denkbeelden van het redelijk verstand, waarmede zij in het bewustzijn voorgesteld en gewild worden. Uit dat alles moest blijken, dat hetgeen ik als het „wezen" der zedelijkheid beschreef een

abstractie is, die als zoodanig alleen existentie heeft in een wetenschappelijk gevormden gedachtenkring en die in het daarvan onderscheiden zoogenaamd practisch handelend leven en in het bewustzijn daaromtrent niet anders voorkomt dan *concreet*, d. i. saamgegroeid of saamgeweven met die bijzonderheden, waardoor iedere handeling tot deze of die der genoemde groepen behoort en, door haar samenhang met bijzondere gemoedsaandoeningen en gedachtenkringen, haar individueel karakter heeft [1]). Die formule voor het „wezen" of het „gemeenschappelijk identische" in alle mogelijke zedelijke handelingen, was eigenlijk nog niet abstract genoeg, omdat zij voor het geheele gebied der zedelijkheid, zoowel voor haar hoogsten als voor hare lagere graden van ontwikkeling moet gelden. Ik liet daarom uitkomen, dat „die eigenaardige overtuiging van onvoorwaardelijke gebondenheid om wat wij als onzen plicht leerden kennen te doen: dat plichtbesef en geweten telkens is de bijzondere toepassing in een bepaald geval van een in den drang van onze op redelijkheid en zedelijkheid aangelegde natuur gegrond onbepaald besef, hetwelk ons, nadat het zedelijk zelfbewustzijn in ons tot stand is gekomen, nooit meer voor goed verlaat, namelijk *dat* er is (en de omstandigheden van het concreete werkelijk leven moeten ons telkens leeren *wat* het is) hetwelk wij *behooren te doen* of *behooren na te laten*, zonder dat wij bij dat doen of laten te rade mogen gaan met ons oogenblikkelijk nut of genoegen, indien dat daartegen gekant is". Ik gebruikte dus duidelijkheidshalve het woord „plicht", maar wilde daarbij niet gedrukt hebben op het bijdenkbeeld

---

1) Ik vind bij den Heer Koekebakker (Bibl. van Moderne Theol. en Letterkunde, 3de Deel, 2de Stuk, bl. 261) een mij onverklaarbaar misverstand als hij, met aanhaling van dat genoemde Opstel, van mij zegt, dat ik „tegenover de idealistische, aristocratische zedelijkheid in een realistische, alledaagsche het wezen der zedelijkheid schijn te willen zoeken". Ik noem dat misverstand mij onverklaarbaar, omdat ik van de vooronderstelling uitga, dat de Heer Koekebakker een wetenschappelijke verhandeling met de nauwkeurigheid van een geoefend exegeet kan en wil lezen. Wanneer ik zeg: (bl. 137) „Het gemeenschappelijk identische dan in alle mogelijke bijzondere handelingen, aan wie wij het praedicaat van zedelijk hebben toe te kennen, is: „het willen of de vrije zelfbepaling", enz.; het is dan, dunkt mij, duidelijk genoeg, zij 't zelfs dat iemand hetgeen voorafgaat nog niet begreep, dat ik met „het wezen" bedoelde „het gemeenschappelijk identische" in alle mogelijke bijzondere zedelijke handelingen". De Heer Koekebakker herleze bl. 136, vlg.

van „opgelegden, een wederstrevende macht ontmoetenden dwang", want dan zou ik de zedelijke handelingen, die uit de gewilligheid van den lust en de liefde eener hoog ontwikkelde natuur, gepaard met het gevoel van „niet anders kunnen willen" voortkomen, hebben buitengesloten. Maar omdat wij in dit gevoel van niet anders kunnen willen toch een drang gewaar worden, namelijk den drang van onze op redelijk-zedelijke ontwikkeling aangelegde natuur, den drang van het voor ons onvoorwaardelijk behoorende, kon ik, met die nadere verklaring, het woord plichtbesef te eerder gebruiken, omdat een bijna onafgebroken voortdurende zedelijkheid als van Schiller's „schöne Seele", die met geenen of niet noemenswaardigen tegenstand van een zondige geaardheid te kampen heeft en waarvoor dus „plichtbesef" in den gewonen zin een minder passende uitdrukking kan schijnen, als eene tot nog toe zeldzame uitzondering in de menschenwereld schijnt beschouwd te moeten worden. En aangaande het laatste gedeelte van mijn formule „in overeenstemming met een geëerbiedigde zedenwet" zeide ik, dat het woord zedenwet door mij in zeer algemeenen zin werd gebruikt, in den zin van „een meer of minder gesloten geheel van voorschriften, denkbeelden, zeden en gewoonten, waarvan een mensch overtuigd is, dat zij goed en slecht, hetgeen behoort gedaan en hetgeen behoort nagelaten te worden, uitdrukken en voorhouden". Met zedenwet heb ik dus geenszins willen uitdrukken, dat heteronomie en een zoogenoemde „wettische" karaktertrek mede tot het algemeene „wezen" der zedelijkheid zouden behooren. Alleen dit behoort tot haar algemeen wezen, dat zij, als uiting van het willen, hetwelk zelfwerkzaamheid ter verwezenlijking van een voorgesteld doel is, niet zonder met haar verbonden kennis van hetgeen telkens het te verwezenlijken doel is kan gedacht worden: derhalve richtsnoeren, die haar handelen beheerschen, noodig heeft. Die richtsnoeren zijn in het concreete leven niet bij alle menschen dezelfde; bij de eenen een uit geboden en verboden bestaande uitwendige zedenwet, bij de anderen de „in het hart geschreven" idealen. Maar al die verschillende richtsnoeren hebben met elkander gemeen het kenmerk van te zijn geëerbiedigde regels voor bestaan en gedrag en kunnen dus onder het algemeene begrip van „zedenwet" saamgevat worden.

In dat opstel bewoog ik mij op het gebied der wijsgeerige zedenkunde, die met het woord ethiek pleegt aangeduid te worden, wanneer dat zonder adjectief, b. v. grieksche, christelijke, theologische, voorkomt. Het was mij dus niet te doen om een bijdrage te leveren voor de wetenschappelijke uiteenzetting van een bijzondere zedenleer, b. v. van een ethiek, die in onzen tijd voortvloeit en samenhangt met de beginsels van hen, die de zoogenoemde moderne of onafhankelijke opvatting van godsdienst en christendom huldigen en aanbevelen.

Het hangt af van de grondgedachten of beginsels eener dergelijke bijzondere ethiek, of zij zich al dan niet door de grondstellingen en uitkomsten van wijsgeerige zedenkunde behoort te laten beheerschen. Een zedenleer, b. v. die onder haar grondgedachten de orthodox-kerkelijke overtuiging heeft van het volstrekte bederf der menschelijke natuur ten gevolge van den val van Adam en Eva. Indien deze zedenleer in al haar deelen werkelijk in wetenschappelijken samenhang verkeert met haar grondgedachten en leidende overtuigingen van dogmatischen aard, dan erkent zij geen echte zedelijkheid dan als vrucht van den Heiligen Geest, die Geest gedacht als eene uit den Hooge in het geloovig geworden zieleleven ingestorte goddelijke gave, een gave, die soortelijk van elke zuiver menschelijke hoedanigheid of begaafdheid is onderscheiden. Volgens deze zienswijze was er en is er buiten de wereld der „wedergeborenen uit den Geest Gods" nooit echte zedelijkheid. Wetenschappelijke vertegenwoordigers van deze zienswijze kunnen aan een wijsgeerige zedenkunde alleen de taak opdragen om de denkbeelden omtrent een den mensch in 't algemeen, op zich zelf en in de samenleving, betamend bestaan en gedrag, die aanbevolen en toegepast zijn en worden buiten de kringen der wedergeborenen van vroeger en later tijd, wetenschappelijk toe te lichten en in samenhang voor te dragen. Geheel op dezelfde wijze en met hetzelfde doel als de oude theologia naturalis de denkbeelden aangaande God en zijne eigenschappen, welke de mensch gedacht werd bij het „natuurlijke redelicht" te kunnen vormen, naast en in onderscheiding van de theologia revelata placht te ontvouwen. Maar bij die zienswijze kan noch mag sprake zijn van eenigen wezenlijken invloed van de uitkomsten der wijsgeerige zedenkunde

op de grondstellingen en den inhoud van haar zedenleer. Geschiedt dit toch, dan merken wij die inconsequentie met genoegen op, omdat wij er door versterkt worden in onze overtuiging, dat wie met zedelijken ernst komen arbeiden op het uitgestrekte veld der wetenschap, een wetenschappelijk verouderde zienswijze niet in de nabijheid kunnen brengen van het licht, dat thans door even omvangrijke als nauwlettende waarneming en daarop gebouwd onafhankelijk oordeel wordt ontstoken, zonder dat de eischen van waarheidsliefde en de macht van redelijk gestaafd inzicht hen onweerstaanbaar aangrijpen.

Anders daarentegen is de betrekking tusschen wijsgeerige of algemeene zedenkunde en een bijzondere zedenleer als wij, op ons van kerkleer en schriftgezag onafhankelijk standpunt, willen beoefenen en aanbevelen. Waarin wij ook nog van elkander mogen verschillen als het aankomt op bepaling der betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid [1]), hierin is ongetwijfeld ons gevoelen eenparig, dat wij ons, als gevolg onzer opvatting van godsdienst en christendom, geen monopolie in wezenlijke zedelijkheid aanmatigen, evenmin als een monopolie in wezenlijke vroomheid. Niet ten gevolge eener gelukkige ongehoorzaamheid aan exclusieve beginsels, maar krachtens onze beginsels erkennen wij in allen, die voorheen en thans van goeden wille waren en zijn om te arbeiden aan de verwezenlijking en ontwikkeling van de hoogste zedelijke levensgoederen onder het menschelijk geslacht, onze voorgangers en medearbeiders. Maar reeds daarom hebben wij op het wetenschappelijk inzicht prijs te stellen, wat die „goede wil" is, opdat wij kunnen onderscheiden of wij, in het zedelijk bestaan en gedrag, dat wij in en voor onzen tijd zoeken toe te passen en aan te bevelen, ook dat essentiëele, dat zedelijke van de zedelijkheid bezitten, waardoor als met een geestelijken band met elkander verbonden zijn alle waarlijk goeden en ernstig in 't goede volhardenden uit alle eeuwen.

Met den zin en de bedoeling van dat vroeger onderzoek over „het wezen der zedelijkheid" in herinnering te brengen, naderde ik nu van zelf tot de beschouwingen over het gebied

---

1) Vgl. Dr. W. Scheffer, *Godsdienst en zedelijk leven*, Leiden, 1882, bl. 3.

van de wijsgeerige zedenkunde, die ik thans aan het oordeel mijner lezers ga onderwerpen.

Wat dan *het gebied der ethiek* betreft, zij onderscheidt zich hierin als algemeene van elke bijzondere, b.v. een christelijk orthodoxe, of eene uit het standpunt eener moderne levensbeschouwing ondernomene, dat zij de zedelijkheid zoowel der voorgeslachten als die van de tijdgenooten en de door hen op te voeden nakomelingschap tot den kring van haar wijsgeerigen arbeid rekent. Dezen omvang van de ethiek had Schleiermacher op het oog, toen hij haar het „Formelbuch" voor de geschiedenis, en deze het „Bilderbuch" voor de ethiek noemde. Deze omvang van haar gebied vloeit daaruit voort, dat zij wijsgeerige zedenkunde, wijsbegeerte van de zedelijkheid is. Want onder philosophie hebben wij niet alleen een soort van wetenschappelijk onderzoek te verstaan, dat haar doel met geen andere hulpmiddelen poogt te bereiken dan de door waarneming en ervaring ingelichte en ontwikkelde menschelijke rede, en ook, indien de geaardheid van het voorwerp des onderzoeks het eischt, het ontwikkelde menschelijk gemoed: maar zij neemt ook in haar onderzoek geen andere verschijnsels dan algemeene op, verschijnsels, die wat hun algemeen wezen en hoedanigheden betreft altijd en overal hetzij in de natuur en haar samenhang, hetzij in de menschenwereld voorkomen. En bij het onderscheiden en kenschetsen van de verschijnsels, die zij tot haar gebied rekent, laat een ethiek zich alleen door haar eigen algemeene grondstellingen besturen, en bekommert zij er zich niet om dat een of andere groep van die verschijnsels door anderen anders wordt beschouwd. Ik denk hier aan de voor een kerkelijk orthodoxe, ja ook voor een Paulinische ethiek noodzakelijke grondstelling, dat de christelijke zedelijkheid haar bron en grondslag heeft niet in de menschelijke natuur, maar in een bovenmenschelijken Geest, den Heiligen Geest, die door God van buiten af zal uitgestort worden in de harten der geloovigen. Deze grondstelling houdt onze ethiek voor eene, met onaannemelijke historische en dogmatische overtuigingen samenhangende, onjuiste interpretatie van de feiten van het zedelijk leven, die de instemmenden met die historische en dogmatische zienswijze in zich zelven en in hun geestverwanten beleefden en hadden te verklaren. Wij op ons stand-

punt zien in die aldus verklaarde zedelijkheid eene, die evenals alle andere zedelijke handelingen, waarvan geschiedenis en ervaring altijd en overal getuigen, haar diepsten grond en drijfveer had en heeft in den redelijken en zedelijken aanleg van de algemeene menschelijke natuur, en, wat haar wezen betreft, onder de algemeene formule behoort: willen of vrije zelfbepaling uit plichtbesef in overeenstemming met een geëerbiedigde zedenwet. Op een metaphysisch dualistisch standpunt, dat het goddelijke en het menschelijke als het soortelijk ongelijke en tegen elkander over staande beschouwt, beteekent „de Heilige Geest'', gedacht als grond en drijfveer van de zedelijkheid, een bovenmenschelijke, van buiten af der menschelijke ziel ingestorte en met haar vereenigde goddelijke kracht of gave. Op een niet metaphysisch dualistisch standpunt kan en mag men het beste en edelste wat zich in menschenzielen voordoet en in haar uitingen belichaamt aan „den Heiligen Geest'' toeschrijven. Maar men gebruikt dan, evenals wanneer men van „den in menschenzielen werkzamen, levenden God'' of van een „gedreven worden door de Heilige Almacht, die alle krachten wekt en draagt'' spreekt, eigenlijk metaphysische, in de poëtische taal der godsdienst overgezette, uitdrukkingen. Want deze uitdrukkingen op het empirisch anthropologisch gebied van de ethiek en voor de taal der van concreete verschijnsels uitgaande strenge wetenschap bruikbaar te achten, is niets anders dan, ter verklaring van de reinste en edelste uitingen van het best ontwikkelde menschelijke zieleleven, een even onnoodige hoogere afzonderlijke levenskracht aan te nemen, als voor de verklaring van het bewerktuigde lichamelijk leven de „physiologische'' levenskracht gebleken is te zijn. Wat ook een metaphysica omtrent den samenhang van het oneindige en het eindige moge aannemen en de godsdienst in haar eigenaardige poëtische taal uitdrukken: evenals er in de physiologie, als empirisch exacte wetenschap, geen afzonderlijke „levenskracht'' noodig is ter verklaring van de levensverschijnsels van het bewerktuigde lichaam, is er ook voor de psychologische, dus empirisch exacte, verklaring van de psychische levensverschijnsels, derhalve ook van het onvoorwaardelijk plichtbesef en het aanklagend of vrijsprekend geweten, geene van de menschelijke natuur onderscheiden hoo-

gere levenskracht of haar toegevoegd goddelijk leven noodig.

Wij werden daar herinnerd aan een zeer nauwen samenhang van historisch en dogmatisch godsdienstige overtuigingen met de zedelijkheid, in de aanhangers van de aangeduide protestantsche belijdenis van het Christendom. Een dergelijken nauwen samenhang van godsdienst en zedelijkheid in de dogmatiek of de theorie en in de praktijk doet de geschiedenis en de ervaring ons ook opmerken bij de Katholieken en in 't algemeen bij alle verklaarde aanhangers van den een of anderen godsdienstvorm, zij die een christelijke, een israëlitische, een buddhistische, of welke ook. Wij komen zoo tot deze vraag met betrekking tot het gebied van de ethiek: hoe zij de wilsuitingen of handelingen, waarover zij haar wijsgeerig onderzoek uitstrekt, zal afdeelen of groepeeren. Er is één groep van wilsuitingen, over wier plaats in de ethiek wel geen verschil van gevoelen zal bestaan: de groep der onzedelijke handelingen. Maar nu is het de vraag: hebben wij nog maar één groep naast deze, namelijk die van de zedelijke handelingen, in onze ethiek te onderscheiden, of wel nog twee, een waarin handelingen van echte en een andere waarin handelingen van onechte zedelijkheid worden saamgevat. Men weet hoe von Hartmann zijn Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins afdeelde in twee hoofdstukken: I° Das pseudomoralische Bewusstsein als propaedeutische Vorstufe zur Sittlichkeit, en II° Das ächte sittliche Bewusstsein. Volgens hem zal de „Vernunftmoral", de zedelijkheid van hen, die in staat zijn zelven met hun rede de zedelijke idealen te vormen met zelfstandig inzicht omtrent hun waarde, de autonomen op zedelijk gebied, de echte zedelijkheid wezen; en de onechte de zedelijkheid van hen, die zich aan eene hun van buiten af opgelegde zedenwet onderwerpen Deze is wel niet onzedelijkheid, maar toch onechte zedelijkheid, pseudomoraal. die alleen als voorbereidende voor het verwerven der echte zedelijkheid waarde heeft. Het is hier de plaats niet voor een critiek van deze onhoudbare onderscheiding. Ik vermeldde haar slechts om te herinneren hoe von Hartmann, met deze onderscheiding tusschen echte en onechte zedelijkheid, geheel in overeenstemming is met de traditioneele apologie van den samenhang tusschen godsdienst en zedelijkheid op supranaturalistisch standpunt, maar met een

bijna tegenovergestelden maatstaf voor het echte en het onechte der zedelijkheid. Wat hij als onechte zedelijkheid kenschetst, draagt juist, volgens de supranaturalistische zienswijze, in haar hetoronomie het kenmerk der echtheid, en die „Vernunftmoral" zou volkomen in de supranaturalistische kategorie van onechte zedelijkheid passen, indien zij niet bij hem ten nauwste samenhing, ja één was, met hetgeen hij noemt „die Religion des Geistes". Want de supranaturalistische zienswijze beschouwt eene zedelijkheid, die niet met godsdienstigheid is vereenigd, gelijk de vrucht met den boom, altijd als een onechte. Ook onder ons huidige modernen wordt nog door welsprekende stemmen een pleidooi voor zulk een nauwen samenhang van godsdienst en zedelijkheid gevoerd, dat een zedelijkheid zonder godsdienstigen grondslag en daardoor bezielde beweegredenen niet als echte zedelijkheid zal mogen beschouwd worden. Doch deze apologie van het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid wordt beheerscht door eene in den laatsten tijd zich meer en meer ingang verschaffende verwijding van het spraakgebruik met het woord godsdienst [1]). Volgens dat nieuwe spraakgebruik zal ongetwijfeld tot de echte zedelijkheid worden gerekend, wat bij de supranaturalistische zienswijze voor onechte moet doorgaan, b. v. de zedelijkheid volgens Kant en de aanhangers der ethiek van den grooten wijsgeer. Indien men dus de onderscheiding tusschen echte en onechte zedelijkheid, op grond van een al of niet aanwezigen samenhang van de zedelijkheid met godsdienstige overtuigingen in een individueel bewustzijn, wil bestrijden, verklare men vooraf in welken zin men het woord godsdienst gebruikt. En hier ter plaatse gebruik ik het dan volgens het oude nog bijna algemeen gevolgde spraakgebruik, wanneer ik de stelling handhaaf, dat er, blijkens geschiedenis en ervaring, te allen tijde een zedelijk leven ten toon gespreid en in zijn waarde genoten werd, zonder dat daaraan van die bepaalde overtuigingen omtrent God en bovenzinnelijke gebeurtenissen, die vroeger tot de standvastige kenmerken van de godsdienst werden gerekend te behooren, ten grondslag lagen. Hiermede wordt echter geenszins

1) Vgl. over dit veranderend spraakgebruik hetgeen mijn ambtgenoot alhier Prof. van der Wijck schreef in zijn Voorrede voor de vertaling van Prof. Seeley's „Natural Religion.

door mij ontkend, dat, insgelijks blijkens geschiedenis en ervaring, een onmiddellijke samenhang met de godsdienstige overtuiging en bezieling aan de zedelijkheid van tallooze individuen te allen tijde een beminnelijker gestalte en een rijker gehalte gaf, dan aan een van de godsdienst onafhankelijke zedelijkheid als van Kant met haar hoekige gestalte en nuchter gehalte ooit was waar te nemen. Maar ook uit een onmiddellijken samenhang van zedelijk streven met een ontwikkelden aesthetischen zin kon een zedelijkheid van bestaan en gedrag geboren worden, die in aantrekkelijke verhevenheid en edelaardigheid voor eene in den bodem van godsdienstigheid wortelende zedelijkheid niet onderdoet. Men denke aan de moraal van Schiller. En indien wij eindelijk ook nog dit in aanmerking nemen, hoe te allen tijde de godsdienst dikwerf den verderfelijksten invloed op de zedelijkheid van haar niet zelden warmste vrienden oefende, dan blijkt het hoe de psychologie de verschillende onbetwistbare gegevens in de geschiedenis en de ervaring met juistheid verklaart, als zij leert, dat er tusschen de feitelijke werkzaamheid van vrije zelfbepaling uit plichtbesef in overeenstemming met een geëerbiedigde zedenwet en godsdienstige overtuigingen geen zoo noodzakelijk verband bestaat, dat zedelijkheid niet zou kunnen aanwezig zijn zonder godsdienstigheid.

Wanneer echter onze ethiek de handelingen, waarover haar wijsgeerige arbeid zich uitstrekt, in maar twee groepen afdeelt, die van de onzedelijke en die van de zedelijke handelingen, dan stelt zij daarmede niet alle zedelijke handelingen op één lijn, maar onderscheidt tusschen lagere en hoogere ontwikkeling van zedelijkheid. Zij past dus bij haar oordeelen over de waarden, waarop de verschillende handelingen van zedelijk leven te schatten zijn, het denkbeeld van ontwikkeling toe. De noodzakelijkheid van waardeeringsoordeelen in de ethiek doet inzien, hoe zij zich wel uitsluitend, als alle wetenschap, met het door haar uit de verschijnsels geabstraheerd algemeene, met datgene wat gelijksoortige concreete verschijnsels met elkander gemeen hebben, bezig houdt, maar toch, als een wetenschap van geestelijk leven, het concreete niet uit het oog verliest en bij haar onderzoek en verklaringen mede in aanmerking neemt. Want het zijn bijzondere met het geheel van invidueele gemoedsgesteldheid onlosmakelijk saamge-

weven overtuigingen, gezichtspunten, aandoeningen en neigingen, die, vergeleken met gehalte en gestalte van daaraan voorafgaande en daarmede in andere individuen nog gelijktijdig voortdurende ontwikkeling van zedelijkheid, de aanwezigheid van een hoogeren graad van ontwikkeling doen vaststellen. Het komt dus bij die waardeeringsoordeelen op den bepaalden inhoud van het concreete zedelijk bewustzijn aan. Nemen wij uit de algemeene geschiedenis der redelijk-zedelijke ontwikkeling van het menschelijk geslacht, als voorbeeld, de christelijke zedelijkheid. Een door de christelijke gemoedsgesteldheid en haar godsdienstige grondgedachten bezielde en bestuurde zedelijkheid was van die der oude Grieken zeer kenmerkend onderscheiden, en zij moet ongetwijfeld in vergelijking daarmede als een hoogere graad van ontwikkeling der zedelijkheid worden beschouwd. Als wij nu ter onderscheiding tusschen beide niet spreken van onechte en echte zedelijkheid, die onderscheiding waardoor de principiëele gelijksoortigheid van alle zedelijke levensverschijnselen onder het menschelijk geslacht ontkend wordt, maar van hoogere en lagere ontwikkeling, dan brengen wij ons zelven daardoor onder de verplichting, vooreerst, om historisch aan te wijzen, hoe er een geleidelijke overgang van de ethische beschouwingen der oude Grieken tot die van de christelijke zedelijkheid heeft plaats gehad, en, ten tweede, wat het standvastige subject is van de bedoelde ontwikkeling, omdat er zonder iets dat standvastig blijft in de ontwikkeling niet van ontwikkeling sprake kan zijn, maar er dan niets anders zou op te merken vallen dan opvolging van veranderingen, waarvan elke latere niet samenhing met de voorafgaande. Dien eersten eisch der toepassing van het denkbeeld van ontwikkeling voor een waarlijk historische verklaring van de geestelijke levensverschijnsels houdt met betrekking tot de christelijke zedelijkheid Dr. Jodl in het oog, als hij in zijn belangrijk werk „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie [1]) aan het hoofdstuk over de christelijke ethiek een afdeeling met het opschrift: „Übergangsgestaltungen" vooraf laat gaan. Juist is het als hij, o. a. schrijft (bl. 39): „Dieser

---

1) Stuttgart, 1882, Ier Band „Bis zum Ende des 18 Jahrhunderts; mit einer Einleitung über die antike und christliche Ethik."

ethische Optimismus (van de Grieken, in hun vertrouwen op de concreete menschelijke natuur en hare door redelijk inzicht te versterken macht om uit haar zelve de zedelijkheid voort te brengen) beginnt aber etwa in dem Anfang unserer Zeitrechnung einer andern Richtung zu weichen, welche wir in vollem Gegensatze zu der ächt antiken als ethischen Pessimismus bezeichnen können. Wohl tritt sie im Christenthum mit besonderem Nachdruck und gestützt von den mächtigsten religiösen Motiven, die ihr die Zustimmung der Massen sichern, auf; aber lange vor der Zeit, dass an irgend welche directe Beeinflussung des heidnischen Denkens durch christliche Ideen gedacht werden kann, zu einer Zeit, wo diese noch in tiefer Verborgenheit sich langsam ihren Weg nach der Oberfläche des geschichtlichen Lebens bahnten, bricht ein verwandtes Gefühl als Grundstimmung der antiken Philosophie hervor". In 't bijzonder wijst hij dan op sommige trekken in de zedenleer van Plato, op Seneca, het Neopythagorisme, op Plutarchus en op Philo, „das allerwichtigste Bindeglied in der Kette, die von der antiken Philosophie in die christliche Gedankenwelt hinüberführt". Deze eisch der aaneenschakeling van elken als hooger gekenschetsten graad van ontwikkeling der zedelijkheid met den daaraan grenzenden lageren, door aanwijzing hoe en waarom het hoogere uit het lagere moest voortkomen, hier door het voorbeeld van de voorbereiding der christelijke zedelijkheid in die der oude Grieken opgehelderd, geldt natuurlijk algemeen in een historische beschouwing van de ontwikkeling der zedelijke ideeën en idealen.

Met nog een citaat uit dat boek van Dr. Jodl wil ik mij den overgang banen tot de voldoening aan de bovengenoemde tweede verplichting ons opgelegd bij de toepassing van het denkbeeld van ontwikkeling, de verplichting namelijk om aan te wijzen, wat het standvastige subject is dat de bedoelde ontwikkeling ondergaat, omdat er zonder iets dat in de ontwikkeling standvastig blijft, niet van ontwikkeling sprake kan zijn. In de meer algemeene beschouwing, waarmede Jodl zijn aanwijzing van de ingrijpende verandering, die met de christelijke zedelijkheid in het zedelijk bewustzijn ontstond, begint, treffen wij o. a. deze overwegingen aan: „Auf die erste Grundfrage aller Ethik: „was das Sittliche sei" bricht zuweilen an

grossen Wendepunkten der Geschichte einer neue Antwort durch. Das Thun oder Lehren einer schöpferischen Persönlichkeit, die unentrinnbare Wucht der geschichtlichen Erfahrung lassen die Menschen zu der Ahnung oder Einsicht kommen, dass von dem, was ihnen bisher als sittlich gegolten, dies oder jenes nicht unter diesen Begriff gehöre, oder dass der bisherige Begriff des Sittlichen nicht mehr ausreiche, das, was innerlich als nothwendige Norm des Handelns, als Forderung des sittlichen Bewusstseins gefühlt wird, mit zu umfassen und dass dieser Begriff darum erweitert und vertieft werden müsse. Das Sittliche selbst ist also etwas Wechselndes, Fortschreitendes, und wie alles sich Entwickelnde, unter Umständen auch der Rückbildung unterworfen. Dabei ist natürlich für eine tiefer dringende Untersuchung mit dieser Veränderlichkeit dessen, was als sittlich gelten soll, noch keineswegs der Zweifel an der Erkennbarkeit der Grundlage und Herkunft dieser mit den Zeiten sich ändernden Begriffe gegeben. Vielmehr wird man sich hier wie auf anderen Gebieten daran gewöhnen müssen, einer unausweichlichen Forderung der modernen Weltansicht zu entsprechen und mit Verzicht auf etwas ein für allemal fest Gegebenes das Moment der Veränderlichkeit in den Begriff der Sache selbst aufzunehmen, das Beharrende, Bleibende aber nicht in einer bestimmten Gestaltung, sondern nur in dem die Entwicklung selbst regelnden Gesetze zu finden". Wij hebben hier aan het woord Wet een oneigenlijke beteekenis te geven. Wij duiden er datgene mede aan: wat de ontwikkeling in 't leven roept; zich blijvend handhaaft als het subject, dat de door de ontwikkeling tot stand gekomen verandering ondergaat; en het beloop van de ontwikkeling beheerscht.

Dat standvastige blijvende subject nu der zedelijke ontwikkeling is „de op redelijke en zedelijke ontwikkeling aangelegde menschelijke natuur", welke natuur zich niet dan in een menschelijke samenleving ontwikkelt, en wel onder den tegenstand van de belemmeringen, die zich objectief in de samenleving en subjectief in de individuen voordoen. Die belemmeringen, de tegenstand van nog niet gehumaniseerde zinnelijkheid en van nog niet tot zelfliefde ontwikkelde zelfzucht, doen zich daarom onvermijdelijk en niet anders dan met zeer langzaam

afnemende macht gelden, omdat het menschelijk geslacht, waartoe wij zelven behooren en hetwelk het object van onze wijsgeerige studie is, zich moet ontwikkelen uit de dierlijke bestaanswijze van zieleleven, die de bodem is, waarin het eigenlijk zuiver menschelijke van het menschelijk zieleleven, de redelijk-zedelijke aanleg, met de bestaanswijze van een op ontwikkeling van haar wezen aangelegde kiem, is neergelegd. Het menschelijk geslacht, dat wij door geschiedenis en ervaring kennen, vertoont de psychische bestaanswijze van zieleleven, die wij aan de hoogstontwikkelde dieren toekennen, maar niet meer zuiver, want het is de psychische bestaanswijze in een van de dieren kenmerkend onderscheiden schepsel, en dat menschelijk geslacht vertoont tevens de psychische bestaanswijze van zieleleven, zooals wij ons die in volkomen overeenstemming met den tot geheele volwassenheid ontwikkelden redelijk-zedelijken aanleg, d. i. in het ideaal van den mensch voorstellen, nog veel minder zuiver, want het menschelijk geslacht is nog op verre na niet van het animale vervreemd en tot de gevestigde humaniteit, welke de voleindigde ontwikkeling van zijn aanleg is, opgegroeid. Het menschelijk geslacht, dat wij kennen uit geschiedenis en ervaring verkeert nog, in zedelijk opzicht, in het overgangstijdperk van den embryonalen toestand, waarin wij 't ons vóór den aanvang der historie voorstellen, tot dien van volwassenheid, waarheen wij op weg, maar nog pas met betrekkelijk weinig schreden op weg zijn. Op deze wijze wordt, dunkt mij, de zeer wijd strekkende physische en psychische overeenstemming zoowel als het niet minder belangrijke verschil tusschen het hoogstontwikkelde dier en den mensch, waarover anatomie, physiologische psychologie en de cultuurgeschiedenis ons met de hulp van eigen nauwkeurig bespiede ervaring inlichten, bevredigend verklaard [1]).

---

1) Met hetgeen hier over het subject der zedelijke ontwikkeling voorkomt, vergelijke men hetgeen ik schreef in dat opstel over „het wezen der zedelijkheid", ter beantwoording van de vraag, hoe wij ons die ontwikkeling van de menschelijke natuur hebben te denken (bl. 145, vlg.): „Het is niet een dierlijk zieleleven met een kiem van hooger, van menschelijk, zieleleven als toegevoegd aanhangsel of aangebrachte nieuwe hoedanigheid, wat wij bedoelen als wij van menschelijk zieleleven spreken. Neen, de menschelijke natuur, als de hoogere, heeft in zich de lagere, de dierlijke natuur, als den eersten vorm waarin zij zich voordoet en in samensmelting waarmede, als den grondslag en het hulpmiddel van haar ontwikkeling, zij datgene moet

Met deze aanwijzing hoe de redelijk-zedelijke aanleg in het menschelijk zieleleven het blijvend zich handhavend subject is van de voortgaande zedelijke ontwikkeling, dus de blijvende eenheid in de verandering, mag ik nu de opmerking verbinden, hoe wij bepaaldelijk in de voorgestelde formule voor „het wezen der zedelijkheid'' de bepaalde oorzaken van de verschillende graden van ontwikkeling, die zich in zedelijk leven voordoen, kunnen opmerken. Individueele, en eene in grootere of kleinere groepen van individuen gemeenschappelijke eigenaardigheid van zedelijke levensuiting, vertegenwoordigen een in aard en waarde te onderscheiden graad van ontwikkeling der zedelijkheid: hetzij door de maat van energie en standvastigheid der vrije zelfbepaling; hetzij door de maat van zuiverheid en edelaardigheid van de beweegredenen, waarmede in het gemoed het plichtbesef samensmelt; hetzij door den armeren of rijkeren inhoud van de zedenwet, de engte of de ruimte van den horizon der zedelijke levensbeschouwing, in overeenstemming waarmede de vrije zelfbepaling uit plichtbesef plaats heeft.

De redenen zijn nu, naar ik meen, voldoende in 't licht gesteld, waarom wij de handelingen, waarover het gebied der ethiek zich uitstrekt, hebben af te deelen in maar twee groepen, die van de onzedelijke en die van de zedelijke handelingen. Daaraan sluit zich nu van zelf weer een vraag aan met betrekking tot het gebied van de ethiek, namelijk deze, of er nog menschelijke wilsuitingen overblijven, die buiten het gebied van de ethiek liggen, omdat zij evenmin onzedelijke als zedelijke, maar zedelijk onverschillige handelingen zouden zijn. Zedelijk onverschillige, maar niet onzedelijke, handelingen werden vroeger „geoorloofde'' genoemd. Men weet uit de geschiedenis van de ethiek hoe vooral Schleiermacher met goed gevolg het oude denkbeeld van het geoorloofde heeft bestreden,

---

worden wat de aard en aanleg van haar wezen eischt. Met één woord· in het menschelijk zieleleven wordt het dierlijk zieleleven herhaald, maar zoo, dat de grondtrekken daarvan: zinnelijkheid en zelfzucht, nu in het menschelijk zieleleven de bestemming van dienstbaarheid aan de eischen van het eigenlijk menschelijke in het menschelijk zieleleven hebben verkregen, en niet meer, zooals in het zuiver dierlijke leven, de alleen heerschende machten en uitsluitende factoren van de psychische levensverschijnselen mogen zijn.

als gegrond in de psychologisch onhoudbare onderstelling, dat er in het zieleleven toestanden en wilsuitingen, die met betrekking tot zedelijkheid en onzedelijkheid volkomen neutraal zouden wezen, kunnen voorkomen. Dat denkbeeld hing samen met eene beschouwing van de zedelijkheid als uitsluitend gehoorzaamheid aan een bepaalde, in duidelijk omschreven geboden en verboden vervatte zedenwet. Handelingen, welke in die wet nog niet bij name waren geboden of verboden, werden dan tot de geoorloofde gerekend. Deze idee van het geoorloofde heeft blijvende praktische waarde ten aanzien van kinderen, bij wier opvoeding men zich nog niet op de in algemeene beginsels opgesloten richtsnoeren voor bestaan en gedrag beroepen kan. En, in 't algemeen, moet die idee een plaats blijven behouden in het zedelijk bewustzijn van hen, die in de zedenwet welke zij eerbiedigen nog niet eene in dien omvang uitgewerkte bezitten, dat zij voor alle bijzondere in het dagelijksch leven voorkomende gevallen besliste overtuigingen met betrekking tot het zedelijke of het onzedelijke daarvan bevat. Als voorbeeld noem ik het spel en andere uitspanningen van het gezellige leven. Wie niet, in samenhang met godsdienstige overtuigingen, een zedelijk bezwaar hebben tegen het spel, weten het daarom nog niet allen als inderdaad ook behoorende in de kategorie der zedelijke levensuitingen te rechtvaardigen. Wie dat nog niet kunnen, achten het voor geoorloofd, omdat de openbare meening in niet-puriteinsche levenskringen en de zedenleer aan welke zij hun vertrouwen schenken het niet verbieden. Dezen hebben nu het heldere inzicht nog niet verkregen hoe ook uitspanningen van het gezellige leven in 't algemeen, mits zij een der redelijk-zedelijke menschelijke natuur waardig karakter dragen, op haar tijd een eisch van 't zedelijk leven zijn. Zij weten nog niet, dat zij zoowel tot de voorwaarden voor dat leven: frissche gezondheid van lichaam en ziel door harmonie in de samenwerking van alle levensfuncties behooren, als dat zij de oefening en ontwikkeling bevorderen van hoedanigheden der menschelijke natuur, die een eisch voor haar alzijdige ontwikkeling zijn, maar bij de inspanning der krachten en vermogens voor den arbeid aan de individueele en gemeenschappelijke levenstaak niet tot haar recht kunnen komen. Al hebben zij echter dat inzicht nog niet, toch is, wat zij slechts

voor geoorloofd houden een plicht, en als plicht worden die, natuurlijk aan tijd en maat gebonden, uitspanningen dan ook beschouwd door hen, die in een meer compleete wereld van zedelijke ideeën en idealen leven. Door dezen, die alle mogelijke levensuitingen zonder onderscheid, in alle bijzondere gevallen, leerden onderscheiden naar den maatstaf van goed en slecht, zedelijk en onzedelijk, wordt het denkbeeld van het geoorloofde nog maar alleen toegepast bij de overweging, dat het wel plicht is om aan de rechtmatige eischen van het gezellige leven te voldoen, maar geen plicht om nu juist aan deze of die bepaalde soort van uitspanning deel te nemen, en dus geoorloofd om de eene soort boven de andere te verkiezen. Maar deze keus is dan toch altijd een wilsbesluit ten gevolge van zedelijke in de individueele eigenaardigheid gegronde motieven, de geoorloofde wilsuiting is dus ook een zedelijke.

Het gebied van de wijsgeerige zedenkunde strekt zich dus over alle mogelijke handelingen of wilsuitingen uit. Maar het willen, hierin te onderscheiden van het begeeren, heeft altijd een gewrocht ten gevolge. Deze gewrochten kunnen wij dus van het gebied der ethiek niet uitsluiten. En rekenen wij tot dat gebied *alle* mogelijke menschelijke wilsuitingen, omdat wij de menschelijke natuur met haar redelijk-zedelijken aanleg in haar geheel, en niet maar ééne van haar eigenaardigheden, b. v. de ontvankelijkheid voor godsdienstige aandoeningen, als grondslag en drijfveer van de zedelijkheid erkennen, dan moeten ook *alle* gewrochten van het menschelijk willen tot dat gebied gebracht worden. Wij kunnen die gewrochten onderscheiden in zulken, die door persoonlijke en zulken, die door gemeenschappelijke wilsuitingen tot stand komen. De vrije zelfbepaling uit plichtbesef, dat is de persoonlijke plichtsbetrachting, leidt tot het bezit van deugd, d. i. gevestigde kracht of gezindheid ten goede, wanneer de plichtsbetrachting eenige mate van standvastigheid heeft verkregen. En die deugd uit zich dan, hetzij in telkens met helder bewustzijn volbrachte vrije zelfbepalingen, zoodat iedere uiting van haar op zich zelf gewild is, hetzij als verworven hebbelijkheid, in wier handelingen zich niet meer even zoo vele opzettelijke wilsuitingen vertoonen, maar veeleer handelingen, die ieder voor zich zonder haar begeleidend bewustzijn, als 't ware met on-

bewuste vanzelfheid worden gedaan. Ik denk hier aan een zeer groot deel onzer handelingen van opvoeding en beschaving, van ons doen en laten als leden eener maatschappelijke samenleving en als burgers in een door recht en wet geordenden staat. Die genoegzaam onbewuste, en alleen nadat zij in haar voortduur door nalatigheid of opzet was afgebroken weer met opzettelijke vrije zelfbepaling te hernieuwen gehoorzaamheid aan dat gedeelte der door ons geëerbiedigde zedenwet, hetwelk in de zeden en gewoonten van onzen levenskring en in de wetten van onzen staat is gelegen, is echter nooit in iemand gevestigd geworden dan ten gevolge van opzettelijk bewust willen. En deze psychologisch noodzakelijke oorsprong van die onbewuste gehoorzaamheid of deugd blijft bestaan, al hebben wij ook de betrekkelijk groote gemakkelijkheid, waarmede die algemeene maatschappelijke en burgerlijke deugden zich in de nakomelingen van reeds niet meer onbeschaafde en onontwikkelde voorouders vestigen, aan het ook in de ethiek, dat is: op het gebied der vrijheid, zeer te behartigen feit der psychische erfelijkheid toe te schrijven.

Wij kunnen niet spreken over de gewrochten van persoonlijke plichtsbetrachting zonder de gedachte aan de gewrochten van gemeenschappelijk zedelijk leven er in te mengen. Evenmin als de bestanddeelen van hetgeen wij in onderscheiding van de menschenwereld de natuur noemen iets zijn, d. i. eenige kracht of eigenaardigheid bezitten, zonder den door standvastige wisselwerking aanwezigen samenhang, waarin zij met elkander leven, hebben de bestanddeelen der menschenwereld, de individuen, hun leven en ontwikkeling zonder een door psychische wisselwerking standhoudend samenleven met medemenschen. Die menschenwereld heeft op de aarde een begin gehad. Hetzij zij in haar allereersten leeftijd uit weinig of uit veel individuen bestaan hebbe, zij was aanvankelijk even arm aan menschelijke levensgoederen als de dierenwereld. Maar de individuen waarmede haar bestaan begon hadden den redelijk-zedelijken aanleg hunner natuur, en de slechts als kiemen aanwezige schatten, den aangelegden inhoud van die natuur, zijn zij met hun denken en willen te voorschijn gaan brengen en ontwikkelen in hun bewust samenleven en onderling verkeer. Een en ander werelddeel is bewoond gebleven door menschengeslachten, on-

der wie persoonlijk geniaal initiatief en gemeenschappelijke arbeid in die mate blijvend ontbrak en krachteloos bleef, dat zij zeer arm bleven aan door menschelijk willen tot aanzijn gebrachte, dus: zedelijke levensgoederen. Wij denken hier aan de niet beschaafde volken. Een en ander werelddeel is echter voorspoediger geweest. En zoo is door veelvuldig voorgekomen persoonlijk geniaal initiatief en gemeenschappelijken arbeid de beschaafde wereld in het bezit van zedelijke levensgoederen geraakt, die in gehalte en waarde, zij het ook in den regel zeer langzaam en niet zelden in een of ander tijdperk weer iets verliezend van het reeds verworvene, steeds zijn vooruitgegaan en heden ten dage blijven vooruitgaan. Wij bedoelen met die zedelijke levensgoederen alles te zamen wat die bovenzinnelijke of onzienlijke, d. i. die voor zintuigelijke waarneming, in den strengen, physiologischen zin van het woord, niet toegankelijke wereld uitmaakt, waarin wij ons menschelijk leven doorbrengen; al die door 's menschen vrije redelijk-zedelijke zelfbepaling ontstane instellingen, toestanden en werkzaamheden, die wij, gegroepeerd naar de soort van ieder, onderscheiden in zeden en gewoonten van huwelijks- en familieleven, van maatschappelijk leven met zijne bedrijven en beroepen, van staatsburgerlijk leven, van godsdienstzin, van kunstbeoefening en wetenschappelijken arbeid. Wij noemen die zedelijke levensgoederen gemeenschappelijke gewrochten der zedelijkheid. Zij zijn gemeenschappelijk verrichte arbeid van ongetelde elkander opvolgende menschengeslachten, en ook gemeenschappelijk bezit en geluk. Geheel anders dan het persoonlijk gewrocht van ieders zedelijk willen. De deugden van zijn deugdzaam bestaan en gedrag, het karakter, dat hij als den prijs van overwinningen uit den strijd des levens wegdroeg, het is eigen werk. Hoezeer wij ook voor dát werk van de samenleving afhangen en hare hulp behoeven; aan welke invloeden misschien van bovenmenschelijke geaardheid en onnaspeurlijken oorsprong en werking, die wij in de taal van de metaphysica of van de godsdienst als invloed van de Godheid kunnen aanduiden, wij ook voor de mate onzer vorming en ontwikkeling tot humaniteit zeer veel te danken hebben, zelven hebben wij aanhoudend en zonder uitzondering datgene moeten willen, waartoe onze in ons gevoel zich telkens

uitdrukkende individueele geaardheid en ons redelijk inzicht ons zochten te bewegen. En van het werk dat niemand ons uit de hand kan nemen om het in onze plaats te doen, kan niemand met ons het bezit deelen noch ook zijn waarde beleven en genieten in het gevoel van zielsvreugde en levenslust, dat wij op het gebied der zedelijkheid met ons woord „geluk'' aanduiden. In onderscheiding van dat individueele of subjectieve karakter van die persoonlijke gewrochten der zedelijkheid, zou men die gemeenschappelijke gewrochten ook objectieve kunnen noemen. Al die zeden en gewoonten, toestanden en instellingen, die wij op het oog hebben als wij van de zedelijke levensgoederen van het menschelijk geslacht spreken, doen zich tegenover elk individu als objectieve machten gelden. Maar dit neemt niet weg, dat zij oorspronkelijk en voortdurend moeten gewild zijn en gewild worden om blijvend te bestaan en met al den noodzakelijken en weldadigen invloed te werken, die ze maakt tot den onmisbaren dampkring, tot de noodzakelijke voedingsmiddelen en tot de gegeven doeleinden van 's menschen zedelijk, d. i. zijn waarlijk menschelijk leven.

De vraag moet nu beantwoord worden, wat er is in die persoonlijke en die gemeenschappelijke gewrochten der redelijk-zedelijke zelfbepaling van de bevoorrechte leden van het menschelijk geslacht, hetwelk door de ethiek op haar gebied wordt onderzocht en verklaard. Natuurlijk worden zij niet in de concreete gestalten en gehalten, waarmede zij zich in het verloop der geschiedenis en volgens de huidige waarneming en ervaring voordoen, tot onderwerpen van de wijsgeerige zedenkunde gemaakt. Deze heeft als wetenschap alleen het uit het bijzondere geabstraheerd algemeene tot haar onderwerp. Het is haar taak de grondslagen, de drijfveeren en de wijze van het verloop der individueele zedelijkheid, zooals die altijd en overal als openbaringen van de algemeene menschelijke natuur voorkwamen en voorkomen, los te maken van het concreete menschelijk leven, waarin zij aanwezig waren en zijn, ten einde in abstracto dat gemeenschappelijk identische in aard en samenhang te onderzoeken en te verklaren. Zij kan dus de gewrochten der persoonlijke zedelijkheid in het zieleleven der individuen niet verder dan in geabstraheerde algemeene karaktertrekken en omtrekken in het licht stellen. Het concreete

leven, dat in zelfkennis, in menschenkennis en in uitgewerkte biographieën wordt ervaren en geschilderd, waartoe de in verscheidenheid onuitputtelijk rijke wereld van individueel concreet gevoel en gemoedsleven behoort, is voor de analysen en synthesen, de inducties en deducties van wetenschappelijk onderzoek volstrekt ontoegankelijk. Tenzij het een concreet leven is, hetwelk aan grootere of kleinere groepen van individuen, wat algemeene grondgedachten, gevoelsstemmingen en wilsuitingen betreft, gemeenschappelijk eigen kan zijn. Dat gemeenschappelijke is dan het algemeene in een bepaalden kring, hetwelk voor wetenschappelijke behandeling vatbaar is. Zoo zijn er dan ook bijzondere ethieken, b. v. een christelijke ethiek; maar, zooals boven herinnerd werd, de wijsgeerige zedenkunde, als de elke soort van zedelijke levensverschijnsels, voor zoo ver hun gemeenschappelijken grondslag, wezen en doel betreft, omvattende ethiek, betreedt het bepaalde gebied der bijzondere ethieken niet.

In gelijke verhouding staat de wijsgeerige zedenkunde tot die besproken gemeenschappelijke gewrochten van het willen onder den drang van 's menschen redelijk-zedelijken aanleg. Sedert de idee van wetenschap en van wetenschappelijke methode in het menschelijk bewustzijn is gaan leven, als middel en leidstar om van de onafzienbare veelheid van verschijnsels, eerst van de standvastige natuurverschijnsels en vervolgens ook van de zeden en instellingen der samenleving, eenig begrip te krijgen, zijn die gemeenschappelijke gewrochten der zedelijkheid, d. i. der zich ontwikkelende humaniteit, langzamerhand beter, doelmatiger en met toenemende vruchtbaarheid in groepen van het soortgelijke afgedeeld en er aldus naast de natuurwetenschappen geestelijke wetenschappen, zoogenaamde sociale wetenschappen ontstaan: de theologie en haar zedenkunde; de rechts- en staatswetenschap; de oeconomische wetenschappen; de geschiedkunde; de aesthetica; de taal- en letterkunde. Deze wetenschappen hebben ieder haar eigen gebied buiten het gebied van de ethiek. Maar zij wortelen alle in de ethiek en ontvangen van haar de leidende grondgedachte, dat haar onderwerp een vrucht is van vrije, van redelijk-zedelijke zelfbepaling, de uiting van deze of die zijde der algemeen menschelijke, in de samenleving zich ontwikkelende, redelijk-zedelijke natuur.

De wijsgeerige zedenkunde is dus de algemeene geestelijke wetenschap, waarvan al de bijzondere wetenschappen betrekkelijk zelfstandig geworden vertakkingen zijn. Wegens haar inhoud zijn al die bijzondere wetenschappen onderling en met de ethiek door dezen band verbonden, dat zij gezamenlijk ten onderwerp hebben de in de menschenwereld ontstane gewrochten van de redelijk-zedelijke vrijheid, van de menschelijke samenleving in al haar bijzondere met elkander samenhangende en elkander onderstellende en steunende levenssferen. Zoo kunnen zij als geestelijke wetenschappen van de natuurwetenschappen onderscheiden worden, en aan deze een naast dat van de ethiek gelegen gebied worden aangewezen, in overeenstemming met de indeeling van alle mogelijke wereldverschijnsels in natuurverschijnsels in engeren zin en verschijnsels van redelijk-zedelijke vrijheid. Maar wat den geest of het leidend beginsel der natuurwetenschappen aangaat, hangen deze ook in zoo verre met de ethiek samen als de idee van wetenschap in het algemeen, dat is: de onder de tucht van de logica methodisch werkzame weetgierigheid uit zuivere waarheidsliefde, in de ethiek wordt behandeld als uiting van 's menschen redelijk-zedelijke natuur. Want ook het denken is een menschelijke daad, een handeling van vrije zelfbepaling, de actieviteit van de redelijkheid is 's menschen aanleg, die ook in den dienst van de onzedelijkheid kan werkzaam zijn, maar in den dienst van waarheidszin en plichtbesef behoort werkzaam te wezen, als noodzakelijk hulpmiddel voor het willen der zedelijkheid in bestaan en gedrag. Zonder het redelijk denken zou het willen geen bewust doel kunnen hebben en geen kennis kunnen dragen van de tot bereiking van dat doel leidende middelen; met andere woorden: zonder redelijk denken zou het willen geen willen zijn.

Op den grondslag van de anthropologie in haar ruimsten omvang is het een psychologisch-historisch, empirisch-speculatief onderzoek, waaraan de ethiek zich op haar gebied wijdt. Wij hebben nu te overwegen of ook opzettelijk metaphysisch onderzoek in de ethiek een plaats behoort te vinden. Metaphysisch onderzoek als zoodanig is een uiting van 's menschen redelijk-zedelijke natuur, en dus met de philosophie in 't algemeen, waarvan zij een afdeeling pleegt te vormen, een verschijnsel

van individueel en gemeenschappelijk zedelijk leven, over welks oorsprong en beweegredenen in het zieleleven de ethiek haar licht heeft te ontsteken. Hoemeer een zieleleven zich gaat kenmerken door den samenhang van de door haar betrekkelijke standvastigheid tot de eenheid van zedelijke gezindheid en karakter ontwikkelde wilsuitingen, onderling en al te gader met de beginsels van waarheidsliefde en plichtbesef, des te zekerder is de drang tot wetenschappelijke behandeling van het ter kennisneming aangebodene in zoodanig zieleleven te verwachten. Dat zieleleven toch vertoont dan aan het zelfbewustzijn een levende beeltenis van de idee van wetenschappelijk geordende en samenhangende grondbeginsels, ideeën en begrippen. Hiermede vereenigt zich in den zedelijk energieken mensch de behoefte aan „waarheid en eerlijkheid in het binnenste", aan beginselvastheid in handel en wandel. Zoo ligt er reeds in het ontwikkelde zedelijk zelfbewustzijn een voorbereiding en drang, waaruit, onder begunstigende omstandigheden, de intellectueele behoefte moest ontstaan om door methodisch voortschrijdende werkzame weetgierigheid bevredigend inzicht te verkrijgen in aard en samenhang van elke zich ter kennisneming aanbiedende groep van wereld- en levensverschijnsels. Die eens in 't leven geroepen behoefte gaat dan van zelve verder reiken. De verschijnsels, die zich op het veld van waarneming en ervaring kunnen vertoonen, blijken als spoedig in aard, oorsprong en samenhang niet bevredigend verklaard te kunnen worden zonder het aannemen van niet voor waarneming en ervaring toegankelijke dingen, toestanden en gebeurtenissen, die als 't ware moeten aanvullen wat er op het veld van waarneming en ervaring ontbreekt om tot bevredigende verklaringen te geraken. Hier hebben wij den in 's menschen redelijke natuur gegronden drang tot metaphysisch onderzoek. En daarbij komt dan nog de behoefte, die geboren wordt uit de samenwerking van de rede met zedelijk en aesthetisch gevoel, dat door middel van de fantasie zich doet gelden, om de aarde met het overige heelal niet alleen in samenhang zich te denken, waarop de natuurwetenschap reeds aandringt, maar ook om de aarde met alles wat er in het heelal is, door eenheid van bestaansgrond en door den samenhang van de in 't heelal heerschende krachten en wetten, zich te denken als één groot geheel, het-

welk in zich den waarborg bevat voor de onvergankelijke waardij der ideeën van het ware, goede en schoone.

Ik liet mijn pen maar gaan ofschoon ik gaandeweg wel bemerkte, dat ik den in 's menschen natuur gegronden drang tot metaphysische bespiegeling ophelderde door den weg tot eene min of meer bepaalde metaphysische overtuiging te schetsen. Het is echter geenszins mijn bedoeling, die daar geschetste metaphysische overtuiging als het noodzakelijk en eenig mogelijk gevolg van dien drang onzer natuur te laten gelden. Het is mij alleen om de aanwijzing te doen, dat die drang bestaat, welke in de individuen tot uiteenloopende metaphysische getimmerten leidt, al naar dat de algemeene intellectueele en moreele atmospheer is, waarin zij ademen, en de aard en graad der persoonlijke ontwikkeling zijn, waartoe zij zijn opgeklommen. Die neiging tot voorstellingen omtrent het onzienlijke of bovenzinnelijke, en omtrent het verband van dat bovenzinnelijke met, en invloed op hetgeen waargenomen en ervaren wordt, vertoont zich onvermijdelijk in het zieleleven van alle maar eenigszins nadenkenden en doordenkenden, en vandaar, dat men niet ten onrechte bij de Duitschers van een „naturwuchsige Metaphysik" is gaan spreken. Men zegt wel — en vooral tegenwoordig doen het niet weinigen — dat die neiging tot metaphysische aanvulling en verklaring van hetgeen de wetenschappelijke empirie niet kan leeren, wat haar levenslust en levenskracht aangaat in omgekeerde reden staat tot de ontwikkeling van het nadenken en doordenken; dat de lust voor metaphysische bespiegeling met zinnelijk-anthropomorphistisch gekleurde uitkomsten in de minder ontwikkelde schare, en met haar abstracte, in de nevelen van het onuitsprekelijke zich verliezende stellingen in de philosophisch ontwikkelden, ons vergaan moet, naarmate ons oordeelen en besluiten meer werkelijk onbevangen en doortastend critisch wordt. Het zij verre van ons om de gronden, die voor dat abstentionisme of agnosticisme kunnen aangevoerd worden, gering te schatten. In ieder geval ontvangen wij er de behartigingswaardige les door, dat wij ons op metaphysisch gebied in veelvuldige onthouding van oordeel en besluit en in de dikwerf noodige belijdenis, dat wij 't niet weten noch kunnen weten, te onderscheiden hebben van vroegere metaphysici. Maar geheele onthouding schijnt ons hier

toe als een geweld plegen tegen een eisch der zich ontwikkelende en de ideeën en idealen, op het koesteren waarvan zij is aangelegd, ontplooiende menschelijke natuur, dat op den duur toch niet gelukt. Het is niet waarschijnlijk, dat er ooit in een toekomstig tijdperk der geschiedenis doorloopend een belangrijk en invloedrijk aantal van menschen zal te vinden zijn, die voor den oorsprong en de geaardheid der in hun bewustzijn levende en werkende overtuigingen, welke wij met de woorden „kennis" en „weten" plegen aan te duiden, eischen doen, waaraan zij in het gewone leven bij hunne in dergelijke overtuigingen gegronde handelingen geen oogenblik denken. Misschien gaat in het immer voortdurend ontwikkelingsverloop van het menschelijk wijsgeerig denken de huidige zienswijze van niet weinigen, die als positivisme of abstentionisme of agnosticisme pleegt aangeduid te worden, wel eens weder voor een tijd of voor goed tot de geschiedenis behooren, nadat de kenschetsing van in 't bewustzijn werkzame overtuigingen, die wij als „kennis" en „weten" omschrijven, algemeen meer door middel van psychologische gegevens dan door middel van uitsluitend logische dialectiek zal ondernomen worden. En aan de zedelijke overtuigingen, die wij aanduiden met „vertrouwen" en „hoop", wordt dan op het veld van metaphysische bespiegeling misschien weder meer algemeen recht van bestaan gegund. Maar dit althans is zeker, dat tot nog toe te allen tijde metaphysische bespiegeling in nauw verband stond met ethische problemen. En het waren ook altijd vooral de gewaarwordingen en uitingen van zedelijkheid en onzedelijkheid in het individueel en gemeenschappelijk leven, waarom de behoefte aan godsdienstigheid en godsdienstig gemeenschapsleven versterkt en de toeleg levendig gehouden werd, om in een of andere theologische dogmatiek zoowel van de ethische als van de religieuse problemen een bevredigende verklaring te geven. Maar alle theologische dogmatiek plaatsen wij, op ons antisupranaturalistisch standpunt, in de kategorie van metaphysische overtuiging. Wij vinden dus in de bijna als regel in de geschiedenis voorkomende vereeniging van zedelijkheid met godsdienst een grond en steun van de stelling, dat die drang tot metaphysische bespiegeling wezenlijk behoort tot de onver-

gankelijke eigenaardigheden der ontwikkeling van den redelijk-zedelijken aanleg der menschelijke natuur.

Het is echter iets anders wegens die reden in een ethiek, als wij bedoelen, de aandacht te wijden aan het feit der metaphysische bespiegeling onder het menschelijk geslacht, als historisch verschijnsel, en in die ethiek een hoofdstuk van metaphysisch onderzoek op te nemen. Dit laatste wil dan zeggen, dat men ook in de ethiek zelve, op het door psychologie en historie bestuurde en toegelichte wijsgeerig onderzoek nog wil laten volgen een metaphysisch hoofdstuk, om een antwoord op de vraag te beproeven, door middel van welke denkbeelden omtrent den diepsten grond en het algemeen karakter van het heelal, waarvan de aarde met haar menschenwereld wel een onaanzienlijk klein maar toch een wezenlijk deel uitmaakt, kunnen wij een bevredigend licht laten vallen op de beteekenis en bestemming van de ideeën en idealen, waaraan de zedelijke menschenwereld heeft te danken haar onschatbaarste levensgoederen en de genieting van de waarde dier levensgoederen in individueel bevredigend levensgeluk.

Wij nu voor ons meenen, dat die bedoelde metaphysische denkbeelden niet gezocht en overwogen kunnen worden alleen op grond van de gegevens der psychologisch en historisch gestaafde en toegelichte werkelijkheid van het zedelijk leven en de daaruit voortspruitende ethische problemen. Ook de natuurphilosophie en haar metaphysica moet gehoord worden. Maar dan zij het ook de taak van een afzonderlijke metaphysica in het systeem der philosophie, om de bouwstoffen te bearbeiden, die haar zoowel door de problemen, waarop de natuurphilosophie, als door de problemen waarop de wijsbegeerte van de zedelijkheid uitloopt, worden voorgelegd.

En er is meer, waarom wij in de ethiek zelve niet de geschikte plaats vinden voor het metaphysisch onderzoek met betrekking tot de zedelijkheid, haar beteekenis, haar macht, haar waarde in het heelal. Met het psychologisch en historisch onderzoek bewegen wij ons op een bodem, waarop allen elkander ontmoeten, die onderling misschien zeer uiteenloopende overtuigingen koesteren ten aanzien der waarde van metaphysische overtuigingen en onderstellingen. Hoe meer het aan de wijsgeerige zedenkunde gelukt om de overtuiging veld te doen

winnen, dat het aankwecken en bevorderen van de humaniteit, het in alle opzichten echt menschelijke, in zich zelven en in de medemenschen, het karakter en doel behoort te zijn van ons zedelijk leven, op grond van het bewijs, dat de menschelijke redelijk-zedelijke natuur daarop is aangelegd en van dien aanleg in de psychische algemeen menschelijke feiten van redelijk verstand, waarheidszin, plichtbesef en geweten de onomstootelijkste blijken geeft, des te vaster grondslag verkrijgen wij voor het vertrouwen op de waarheid en de waarde van de ideeën en idealen, die zich in ons zelfbewustzijn blijven handhaven ook onder de smartelijkste ervaringen, de donkerste raadsels en de moeielijkste eischen van het ons opgedragen menschenleven. Het blijft afhangen van individueelen geestesaanleg, gezichtskring en gemoedsgesteldheid, ook van bijzondere omstandigheden van opvoeding en levensloop, hoeveel of hoe weinig steun en leiding iemand voor het beste en hoogste, wat in het zedelijk zelfbewustzijn leeft en werkt, ontvangen kan uit godsdienstige of metaphysische overtuigingen.

Groningen F. W. B. VAN BELL.
Aug. 1883.

NAAR AANLEIDING VAN TWEE VERHANDELINGEN

OVER

A. R. VINET.

Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien, par F. L. Fréd. Chavannes, ancien pasteur;
Alexandre Vinet als christelijk moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd, door Dr. J. Cramer, hoogl. te Groningen;
door 't Haagsche Genootschap bekroond en uitgegeven, bij E. J. Brill, Leiden 1883.

't Was, naar het mij voorkomt, een gelukkig denkbeeld van bestuurders van het Haagsche Genootschap, aanleiding te geven tot eene vernieuwde beschouwing van Al. Vinet. Dat zijn persoon en werk, met name als moralist en apologeet, de aandacht overwaardig blijft van allen, die op religieus-ethisch gebied winst willen doen met het denken en trachten der uitnemendsten, dit behoeft nauwelijks gezegd te worden. Maar nog buitendien: thans de aandacht van nieuws op hem te vestigen mocht inzonderheid wenschelijk heeten, met het oog op niet weinigen, zoowel elders als ten onzent, die nog immer aarzelen met de nieuwere godsdienstbeschouwing mede te gaan, of er zich zelfs afkeerig van toonen, zonder zich toch aan te sluiten bij eene dweepzieke reactie, die hare aanhangers zelfs de ontvankelijkheid voor beter inzicht steeds meer doet inboeten. Het geestelijk verkeer met een man als Vinet, althans wanneer men er bij doordringt tot diens intiemste gedachten, is bij uitnemendheid geschikt om ernstig gestemde gemoederen uit het diensthuis der traditie uit te leiden en tot zelfstandige vroomheid op te voeden.

Of de twee hierboven genoemde, door het Haagsche Genootschap met zilver bekroonde verhandelingen geacht kunnen worden zoodanigen heilzamen invloed in de hand te werken? — 'k Zou wenschen die vraag met meer onvoorwaardelijke toestemming te kunnen beantwoorden. Van de verhandeling van Dr. Cramer geldt dat zeker al in zeer geringe mate. De lof moge hem toekomen, dat hij zijn onderwerp zoowel met zorgvuldigheid en regelmatigheid als, in sommige opzichten, met meer volledigheid dan zijn mededinger behandeld heeft; op het door hem ingenomen standpunt kon hij kwalijk iemand met en door Vinet verder brengen dan deze is gekomen, dewijl hij zelf bij Vinet ten achteren blijft en het meest karakteristieke in diens streven niet, immers niet in zijne consequentiën, weet te waardeeren. Geheel anders is dit in de verhandeling van den heer Chavannes. Niet alleen bewondert men de frischheid, waardoor deze Auteur u zijn hoogen leeftijd geheel zou doen vergeten, indien hij er in zijn voorbericht niet zelf van gewaagd had; maar hier wordt ook wel zeker en met nadruk gewezen zoowel op hetgeen de zwakheid van Vinet als op hetgeen zijne kracht verdient te heeten. Of nu echter duidelijk genoeg in het licht wordt gesteld, hoe die beide in Vinet konden samengaan? Of alzoo tevens de achterblijvenden, als aan de hand van Vinet, geleidelijk de hoogte en geheel de hoogte worden nadergebracht, waarheen deze zich bewoog zonder haar te bereiken? — Dit meen ik eenigszins in twijfel te moeten trekken. Al heeft de Schrijver, bij het openleggen van de heterogeene bestanddeelen in Vinet's denkwijze, ook voor het genoemde doel zeer te waardeeren bijdragen geleverd, toch zou ik meenen dat zijn arbeid in dit opzicht een en ander te wenschen overlaat.

Laat mij, liever dan een gedétailleerd overzicht van beide verhandelingen te geven, hier enkele opmerkingen in 't midden mogen brengen, die, in de eerste plaats, in aansluiting aan een voornaam gedeelte der verhandeling van den heer Chavannes, de richting mogen aanduiden waarin ik dit min of meer gewijzigd en verrijkt had willen zien.

Dat Vinet in zijnen tijd en zijnen kring, al kwam hij enkele verouderde voorstellingen van lieverlede te boven, toch menige

andere ten einde toe bleef vasthouden, is, meen ik, zeer wel verklaarbaar en hem slechts ten deele toe te rekenen. Dat men, waar men te eener zijde de eigenaardige beginselen van Vinet zegt te huldigen, en ter andere zijde bekend werd met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, zooals die sedert ten onzent hunnen invloed deden gelden, toch aan eenerlei euvel blijft lijden, dit schijnt mij veel moeilijker te verklaren te zijn. Doch te belangrijker wordt daarom de vraag: hoe het geschieden kon dat Vinet-zelf de strekking zijner grondbeginselen voor een goed deel niet doorzag. 't Komt mij, met anderen [1]), voor, dat de heer Chavannes hierbij te veel gewicht heeft toegekend aan Vinet's opvoeding en den invloed van het vaderlijk gezag, en daarentegen te weinig in het licht stelt, krachtens welke psychologische conditiën het tegenstrijdige toch bij Vinet kon samengaan.

Twee dingen staan bij Vinet op den voorgrond: ten eerste, het onontbeerlijke eener persoonlijke overtuiging, het primaat der conscientie; en ten andere, de onmisbaarheid eener zoodanige overtuiging, die ons de oplossing, de verzoening doet vinden van die diepgaande tweespalt, waarvan niemand, die ernstig tot zichzelven ging inkeeren, de pijnlijke aanwezigheid en — althans bij den aanvang, maar te dikwijls ook nog daarna — den alles verduisterenden invloed zich ontveinzen kan. Onder tal van tegenstellingen, die wij niet of nauwelijks tot eenheid kunnen brengen, is er geene die zich eerder en scherper doet gevoelen dan die tusschen 't geen wij behoorden te zijn en 't geen wij feitelijk zijn, m. a. w. tusschen den in 't geweten weerklinkenden onschendbaren eisch der goddelijke

1) Zie o. a. J. F. Astié, *Le Vinet de la légende et celui de l'histoire.* — 't Is intusschen opmerkelijk, dat deze Schrijver (naar 't schijnt niet ver van Dr. Cramer staande), bij al zijn ijveren voor een zuiver geestelijken godsdienst, voor dezen toch dezen tweevoudigen grondslag onmisbaar blijft achten: „*l'Homme-Dieu* et la conscience individuelle." Terwijl ook den heer Astié blijkbaar iets hoogers en zuiverders voor den geest zweeft dan hij vermag te onderscheiden en te grijpen, maakt de gestrengheid, waarmede hij Vinet's tijdelijke indulgentie tegenover zeker piëtisme en dogmatisme meent te moeten gispen, een vrij bevreemdenden indruk. Indien in Vinet niet meer of anders te loven viel dan dat hij de ziekelijkheden van het „Réveil" gelukkig is te boven gekomen, zou de beteekenis van „initiateur" eener nieuwe periode, „où la scène changera du tout au tout," (door Astié zelven hem toegekend) al zeer kwalijk te rechtvaardigen zijn.

heiligheid, en de noodwendig te onderstellen, vóór en boven alles onontbeerlijke, en toch achter de nevelen van onzen feitelijken toestand voor ons schuilgaande en schijnbaar ontoegankelijke goddelijke liefde. Voor Vinet werd die tegenstelling opgelost door het geloof in eene liefde Gods, die zelve de verzoening teweegbrengt, die door een offer, waarin aan den eisch harer heiligheid wordt voldaan, den weg baant tot het genot van hare zaligende gemeenschap. Gelijk nu evenwel voor Vinet de innerlijke tweespalt het onmiskenbare teeken scheen te zijn van 's menschen val, zoo meende hij ter andere zijde de bedoelde verzoening, en alzoo het herstel, teweeggebracht te zien door de menschwording Gods, door het werk en het lijden van den Godmensch, i. é. w. door den tot in den kruisdood toe zich voor ons overgevenden Christus. — Waren dit nu bij hem slechts overblijfselen eener verouderde dogmatiek, hem zoo vroeg en zoo nadrukkelijk ingeprent dat hij er zich niet boven vermocht te verheffen? — Tot zekere hoogte, ja! Doch al is hiermede iets, er is niet alles, er is nog niet het voornaamste mee gezegd. Indien beide het verloren paradijs en de verzoening in en door Christus voor Vinet onloochenbare feiten schenen te zijn, dan moet, meen ik, het hierin schuilend bestanddeel van waarheid sterker geaccentueerd worden dan door den heer Chavannes is gedaan, aangezien dit meer dan iets anders de zelfmisleiding begrijpelijk maakt, waarin zoovelen, met en evenals Vinet, nog steeds gevangen blijven.

Dat het leerstuk van 's menschen val slechts een onbeholpen verklaring tracht te geven van een op zichzelf onloochenbaar feit, valt in het oog; ja, maar tevens, dat het toch in den grond alleen de erkenning van dit feit, van de innerlijke tweespalt is, waar het de ernstige vroomheid om is te doen. Komt men eenmaal in te zien, dat ons niet-beantwoorden aan de echt menschelijke bestemming toe te schrijven is, niet aan 't geen wij *niet meer*, maar 't geen wij *nog niet* zijn, dan blijkt tevens, dat dit redelijker inzicht, welverre van afbreuk te doen aan het ootmoedig aanvaarden ook van de meest beschamende waarheid (waar het, nog eens, voor den vrome uitsluitend op aankomt), dit veeleer in de hand werkt. Zoolang echter het feit en de symbolische voorstelling er van, bij ontbrekende critiek,

vereenzelvigd worden, spreekt het van zelf dat ook de laatstgenoemde als onomstootelijk gehandhaafd en de erkenning er van voor onontbeerlijk gehouden wordt. — Niet anders is het met het leerstuk der verzoening, waarbij insgelijks als buiten ons geschied wordt voorgesteld, wat inderdaad binnen in ons plaats grijpt en ons zoo alleen tot eene gezegende zekerheid kan worden. Wat het geloof, ook waar het zich nog niet van de traditioneele voorstellingen heeft losgemaakt, wat het levend en levenwekkend geloof *inderdaad* als zijn plechtanker aangrijpt, het is: eene goddelijke liefde, die in het godsgericht zelf dat zij over onze zonde laat gaan, in de rouwvolle beschaamdheid die zij in ons wekt, in de verzaking van het eigenwillige leven waartoe zij ons maant en drijft, hare heilige nabijheid en hare onveranderlijke trouw ons ervaren doet; eene goddelijke liefde, die, ter onzer verlossing, ons den strijd en het leed, maar dus ook (menschelijkerwijze gesproken) zichzelve de beschikking van allerlei leed niet spaart, maar integendeel, deelnemende in onzen strijd, als de ook in onze diepste vernedering en bangste worsteling ons vergezellende en schragende kracht, zichzelve aan ons geeft en mededeelt, om ons bij het sterven voor het vleesch het leven naar den geest te doen verwerven. Dat ook en inzonderheid bij Vinet deze zich innerlijk aan ons betuigende en binnen in ons de verlossing en verzoening teweegbrengende goddelijke liefde steeds en bij toeneming op den voorgrond stond, behoeft voor wie hem eenigszins van nabij kennen niet aangewezen te worden. Tot het meest opmerkelijke in dit opzicht behoort wellicht, wat hij bij herhaling zegt over hetgeen ook dezulken konden erlangen, wien Jezus en diens evangelie nimmer bekend was geworden; als waar het heet: „pour eux comme pour nous, le salut vient de la foi: de la foi, dis-je, en Dieu et non en nous; de la foi qui attend tout de Dieu et non de l'homme; de la foi qui met sous ses pieds tout mérite humain, et se dépouille de toute justice et de toute capacité propres, pour se revêtir de Dieu seul. C'est de cette foi qu' ont vécu les saints de tous les âges.... L'Esprit de Dieu siège dans l'Évangile comme dans son trône; mais cet Esprit n'est pas lié; il ne l'a jamais été; il est l'auteur de tous les soupirs qui, de cette terre profanée ont cherché dans les cieux

un Dieu saint et sanctifiant, de tous les efforts tentés par des âmes sincères pour approprier à leur faiblesse la force divine, de tous ces élans vers un Évangile inconnu, vers un Christ sans nom, vers une sainteté sans type, qui depuis la grande catastrophe de notre nature morale se sont, de loin à loin, et plus souvent qu'on ne croit peut-être, élevés en témoignage pour la vérité.... Approchez l'Évangile d'une de ces âmes à qui l'Esprit céleste a enseigné les rudiments de la foi, vous verrez, à la manière dont elle s'en emparera, qu'elle y croyait d'avance, que d'avance elle était chrétienne" [1]). Waar alzoo de voorwaarden des heils uitdrukkelijk gezegd worden aanwezig te kunnen zijn ook buiten de kennis van den historischen Jezus, is duidelijk dat het in den grond alles afdoende elders wordt gezocht, en wel in 't geen door God in ons teweeggebracht wordt. Zoolang nu echter de verschijning en het werk van den Christus, van den Godmensch, overeenkomstig eene eeuwenoude tradite, als historisch feit schijnt vast te staan, is niets begrijpelijker dan dat men in de daarin gegeven aanschouwelijke afspiegeling van het verlossende Godswerk, ook reeds de verwezenlijking er van meent te zien; eene verwezenlijking t' onzen bate, die de verwezenlijking binnen in ons alsdan heet te hebben moeten voorbereiden en waarborgen, en waarop wij alzoo in de eerste plaats het zielsoog te richten hebben.

Vraagt men nu, of zulk een geestelijk gezichtsbedrog onschadelijk kan zijn? — Onschadelijk kan nimmer zijn wat in mindere of meerdere mate bedrieglijk moet heeten. Maar wel mag de schade geacht worden bij een man als Vinet, voor hem persoonlijk, meer en eerder dan ergens gestuit en afgewend te zijn; en wel, door zijne altoos weer het overwicht verkrijgende, diep-zedelijke opvatting van geheel het religieuze leven; opvatting die hem verbood en verhinderde ooit afdoende beteekenis en waarde te hechten aan hetgeen wel de verbeelding en het gevoel zou treffen, maar zonder rechtstreeks het

1) Zie de Aanteekening achter *„L'intelligence humaine jugée par St. Paul"*, in de *Nouvelles Études Évangéliques*. Vergelijk voorts, in de *Nouveaux Discours*, *„L'oeuvre de Dieu"* (ten deele, met eene later daaraan toegevoegde Aanteekening, mede aangehaald door Chavannes, p. 138 ss); alsmede, in de *Études Évangéliques*, *„La Grâce et la foi"*; etc. etc.

innigst willen en streven te overmeesteren, te vernieuwen en te heiligen: en dit laatste vermag alleen het onmiddellijk, het in eigen binnenste ontmoeten van het getuigenis en de werking des geestes Gods. Toch kon het niet anders, of de ontbrekende klaarheid omtrent den eenig wezenlijken grondslag der hoogste en beste verzekerdheid moest zich ook bij Vinet min of meer drukkend en belemmerend doen gevoelen. De hem meermalen kwellende twijfel, waarvan hij in zijne brieven gewaagt, en de te zwakke weerstand, door hem aan het piëtisme geboden, kunnen er van getuigen. En in nog veel bedenkelijker mate moeten die gevolgen zich openbaren, waar en naarmate eensdeels een verder gevorderd wetenschappelijk onderzoek het geestelijk gezichtsbedrog, waarvan wij gewaagden, meer als zoodanig aan den dag doet komen, en anderdeels de mystisch-ethische aanleg, die bij Vinet het overwicht had, of meer terugtreedt, of wel daarnevens een critisch oog en een wetenschappelijke zin zich krachtiger doen gelden. Blijft de laatstgenoemde wakker, dan moet, waar niettemin de misleiding wordt aangehouden, toenemende innerlijke onvastheid er het kwellende gevolg van zijn. Wordt daarentegen de wetenschappelijke blik van lieverlede verduisterd, dan geraakt men, bij al wat men overigens moge zijn en bezitten, steeds meer buiten den stroom der algemeene ontwikkeling en blijkt men onmachtig om op dezen een zoowel verheffenden als voortstuwenden invloed uit te oefenen. Daarom is het zoo dringend noodig, uit de kenmerkende grondgedachte van een uitgelezene als Vinet door te dringen tot al hare wettige consequentiën. Daarom maakt het een, weliswaar niet verrassenden, maar niettemin van nieuws ontmoedigenden indruk, in eene verhandeling als die van Dr. Cramer hiervan zoo goed als geenerlei blijken aan te treffen.

Vinet's kenmerkende grondgedachte, die hij meermalen opzettelijk ontvouwt en die schier allerwege bij hem doorstraalt, zij is met klare beknoptheid ergens aldus door hem uitgesproken: „Qu'on sache bien qu'il n'y a pas une fibre dans la religion, pas une idée, pas un article de foi, qui ne soit de la morale" [1]). Ziedaar eene overtuiging, die, waar zij onverkort

1) *Essais de Philosophie morale et de Morale religieuse* (éd. 1837) p. 25.

wordt vastgehouden, het verwerpelijke aan het licht brengt van geheel de supranaturalistische zienswijs, ook met die overblijfselen er van, die nog meermalen bij aanhangers der zoogenaamd moderne theologie zijn aan te treffen. Indien geheel de vroomheid van zedelijken aard, en dus alle bij en door de vroomheid te erlangen heil uitsluitend van zedelijke voorwaarden afhankelijk is, dan is het ongerijmd eene zuiver-historische overtuiging voor te stellen als onlosmakelijk met het zaligmakend geloof verbonden; ongerijmd, den vrede der ziel, de „visio beata", het waarachtige leven, slechts toegankelijk te achten voor wie tot eene, alleen langs wetenschappelijken weg en ook alzoo slechts tot zekere hoogte te verkrijgen gewisheid zal zijn gekomen omtrent hetgeen te eeniger tijd met oogen gezien en met handen getast heet te zijn; ongerijmd, in één woord, een geloof aan een Christus of een Christendom onontbeerlijk te willen noemen, dat meer of anders zou moeten omvatten dan het vertrouwen op de in ons levende en werkende en door zedelijken strijd ons heiligende Godskracht. Dat en hoe ver Vinet zelf bij zijne grondgedachte ten achteren is gebleven, is door den heer Chavannes zeer opzettelijk, wellicht te uitsluitend, in het licht gesteld. Nog veel meer dient de aandacht gevestigd te worden op de wijde en nog zooveel te weinig erkende draagkracht van het grondbeginsel zelf.

In betrekking tot den invloed, dien het, bij alle gehechtheid aan het traditioneele christendom, toch reeds op Vinet's opvatting hiervan heeft uitgeoefend, mag zeker allerminst worden voorbijgezien, hoe het geloof volgens hem alleen een b e h o u d e n d geloof mag heeten, wanneer en voorzoover het zijn h e i l i g e n d karakter openbaart; eene gedachte, die door hem met voorliefde ontwikkeld en te nadrukkelijker uitgesproken wordt, naarmate zij aan de zijde van het Réveil meer verwaarloosd dreigde te worden [1]).

Wat mij intusschen hierbij tevens opmerking schijnt te verdienen, is de wijze van uitdrukking, meestal door Vinet gebezigd, waar hij gewaagt van de openbaring der reddende liefde

1) Men zie, buiten het boven reeds door ons aangehaalde, o. a. in de *Méditations Évangéliques: „La Sanctification"*.

Gods in Christus en diens kruis. Immers, hij spreekt dan meest en liefst, niet van een God die zijnen zoon, maar van een God, die, mensch wordende, zichzelven aan en voor ons overgeeft. Worden hem die, soms zeer sterk gekleurde uitdrukkingen, naar Gereformeerd-dogmatischen maatstaf alleszins terecht, als patripassianisme toegerekend en verweten, ik voor mij zou er liever, met niet ongewone uitingen der mystiek te rade gaande, een zijdelings maar niettemin heuglijk bewijs in zien, dat hij zich geenszins bevredigd kon gevoelen door iets, dat, als voorbijgaande menschelijke daad, zij het ook van Godswege, weleer en buiten hem om te zijner verlossing zou geschied zijn, maar alleen door eene waarlijk goddelijke, en alzoo nog immer en ook in hemzelven zich voortzettende verlossingsdaad. Als hij schrijft: „Ou le coeur humain est incapable de ressentir l'amour, ou cet homme le ressentira, qui, enveloppé d'ignominie comme d'un vêtement, aura vu le Dieu de gloire descendre jusqu'à lui et le chercher au fond de son opprobre;.... qui aura vu se vérifier à son égard cette prodigieuse parole d'un prophète: „Dans toutes leurs détresses l'Esprit de l'Éternel a été en détresse avec eux"; qui aura vu (ô mystère! ô miracle!) son Dieu marchant à ses cotés dans l'âpre sentier de la vie; que dis-je? se chargeant volontairement du fardeau qui l'écrase, un Dieu humilié, un Dieu pleurant, un Dieu angoissé, un Dieu mourant" [1]), — dan meen ik o. a. te dezer plaats de bevestiging te vinden van 't geen ik boven schreef (bl. 617) omtrent het eigenlijk object van alle levend geloof, ook waar het traditioneele voorstellingen nog niet te boven kwam; 't geen ook alleen en geheel verklaart, hoe het aangehaalde profetische woord den Schrijver alhier voor den geest moest komen, als zijne eigenlijke bedoeling uitnemendst wedergevende.

Te eerder maak ik hierop opmerkzaam, dewijl hetgeen tegenover gemoedelijke aanhangers der traditie de moderne prediking niet zelden machteloos maakt, naar ik meenen zou, vooral hierin is te zoeken, dat, waar de Christus plaats moest maken hetzij dan voor Jezus van Nazareth hetzij voor het op diens naam verkondigde evangelie, nu niet zooveel te krach-

1) *N. Discours, „l'Oeuvre de Dieu", I.*

tiger nadruk wordt gelegd op hetgeen het daarbij schijnbaar verlorene alleen en volkomen vergoedt: de goddelijke immanentie, met al wat deze voor het God zoekende hart in zich sluit.

Wat overigens in Vinet, nu bepaaldelijk als moralist, nog steeds bijzondere aandacht blijft verdienen, is, naar het mij voorkomt, voornamelijk dit drieërlei: zijn nadruk-leggen op de beteekenis der individualiteit; zijne beschouwing van den Staat; en zijn ijveren voor de emancipatie van de Kerk. Al zal men op geen dezer punten zonder eenig voorbehoud met Vinet's argumentatie kunnen medegaan, toch schijnt hij mij althans op het eerst- en laatstgenoemde in de hoofdzaak het rechte gezien en voorgestaan te hebben.

Wat het eerste betreft (in onderscheiding van den heer Chavannes door Dr. Cramer alleszins terecht afzonderlijk geleveerd), zal men met Vinet moeten erkennen, dat niet in de maatschappij, maar in de haar tot stand brengende, bezielende en immer hooger opvoerende individueele ontwikkeling, m. a. w. in persoonlijke karaktervorming, het doelwit en richtsnoer van het zedelijke streven gezocht moet worden. Ook kan ik niet zien, dat Vinet, zooals Dr. Cramer beweert, hierbij aan de beteekenis der gemeenschap zou hebben te kort gedaan; 't geen zich trouwens kwalijk laat onderstellen bij een die, als hij, den eisch der liefde in al diens omvang zoo nadrukkelijk doet gelden. Zal de liefde in waarheid de meeste zijn, dan mag ook de verhooging van het toewijdingsvermogen bij niets ter wereld worden achtergesteld; dan moet alles ten slotte dienstbaar zijn aan de steeds rijker ontplooiing van dat leven Gods in ons, dat — ofschoon immer zoowel door middel als ten bate van de gemeenschap — toch alleen in en door het persoonlijk willen en werken ontstaat en toeneemt [1]). — Ten onrechte evenwel wordt het door Vinet voorgesteld, als zou met deze overtuiging het geloof aan een eindeloos identisch voort-

1) Dat het open en geoefend oog voor de historische ontwikkeling bij Vinet in menig opzicht blijkt te ontbreken, zal ik geenszins ontkennen; doch, naar ik meen, hangt dit bij hem samen met eene andere eenzijdigheid dan de bovenbedoelde, namelijk hiermede, dat hij de beteekenis van het relatieve in verband met het absolute niet naar eisch wist te onderscheiden Vandaar ook de bij hem doorgaans zoo strakke tegenstelling van God en mensch, natuurlijk en geestelijk leven, enz. enz.

duren van den individu onafscheidelijk verbonden zijn. Indien maar het leven en werk der individuën dient om altijd hooger individueel leven (en dientengevolge hooger gemeenschapsleven) teweeg te brengen, is zoowel de meerderheid als de oneindige waarde van het persoonlijke leven reeds gewaarborgd, en wordt tevens in hetgeen ons zedelijk zelfbewustzijn postuleert niet meer gelegd dan het werkelijk omvat.

In Vinet's beschouwing van den Staat zal van de hand gewezen moeten worden de bedenkelijke bewering, dat de Staat niet meer of anders zou vertegenwoordigen dan „den natuurlijken mensch", met geheel de scherpe tegenstelling tusschen dezen en den geestelijken, die er aan ten grondslag ligt. Zegt Vinet: „entre l'homme naturel et l'homme régénéré ou spirituel il n'y a rien" [1]), men zal in het oog dienen te houden dat dit slechts in het afgetrokkene waar is, terwijl in de concrete werkelijkheid tusschen die beiden, in velerlei verscheidenheid, juist geheel dat gebied van wet en (voor wettelijke toepassing vatbaar geworden) recht ligt, waarop de Staat zich beweegt en waaraan hij zoowel zijne reden van bestaan als zijne bevoegdheid ontleent. Men zal echter weer aan de zijde van Vinet moeten staan in zijn krachtig verzet tegen dat Staatsalvermogen, waarheen door de miskenning van de beteekenis der persoonlijkheid thans zoovelen worden gedreven.

Afgezien van sommige argumenten, die het merk der zoo even gegispte eenzijdige beschouwing dragen, zal men eindelijk onvoorwaardelijk met Vinet moeten instemmen in zijn onvermoeid en beginselmatig aandringen op verbreking van de heillooze samenkoppeling van Staat en Kerk, waarbij de laatste van den eersten eene zoogenaamde bijzondere bescherming begeert of ondergaat, die aan de ontwikkeling van het godsdienstig-zedelijke leven zelf veel grooter schade toebrengt dan eenigerlei tijdelijk voordeel ooit kan vergoeden. Hoe schaarsch zijn echter, onder de toongevenden, zij die in dit opzicht iets van zijn geestes-ijver toonen deelachtig te zijn! Hoe groot blijkt hier vooral de macht van traditiën en utiliteitsmotieven! Zou men zich reeds willen gaan verheugen, als men bemerkt dat Dr. Cramer (in onderscheiding van den heer Chavannes)

1) *Liberté religieuse et Questions ecclésiastiques*, p. 560.

het althans in beginsel met Vinet voor de scheiding van Kerk en Staat zegt op te nemen, die vreugde wordt aanmerkelijk getemperd door het allen bekende feit, dat, bij alle instemming in theorie, toch geen hand wordt uitgestoken om de ook ten onzent nog in menig opzicht drukkende overblijfselen van het verleden uit den weg te ruimen. Hiertoe zouden anders zeer verschillende richtingen kunnen samenwerken. Immers ook bij Vinet zelven bleef de voorstelling van de kerkelijke gemeenschap als zoodanig, gelijk trouwens onvermijdelijk was, nog onder den invloed verkeeren van zijne supranaturalistische denkbeelden, zoodat hij in dit opzicht geen baanbreker voor de thans te beoogen toekomst kon zijn.

Bij alle waardeering van hetgeen vroeger en thans over en naar aanleiding van Vinet gegeven werd, zouden toch reeds alleen de drie laatstgenoemde punten nog ruime stof kunnen opleveren voor wie aan de behandeling er van, bij eene niet minder ernstig zedelijke opvatting dan die van Vinet, met eene grondige studie van de hier mede ter sprake komende staatsrechtelijke quaestiën, zoowel frissche kracht als een warm hart en een onbeneveld oordeel te wijden mocht hebben.

'sGravenhage, Juli 1883. PH. R. HUGENHOLTZ.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Nog in dezen jaargang van het Tijdschrift wensch ik eenig verslag te geven van de aanwinsten der Oud-testamentische wetenschap. Het zal niet meer kunnen zijn dan een beknopt overzicht, maar is dan ook niet bestemd om de lectuur van de aangekondigde boeken overbodig te maken, wèl daarentegen om dáartoe op te wekken.

De derde jaargang van de *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* is door de uitgave van Heft 2 voor 1883 voltooid. Die aflevering bevat de navolgende verhandelingen en opstellen: Kamphausen, neuer Versuch einer Chronologie der hebräischen Könige (S. 193—202), waarop ik zoo aanstonds terugkom; Bacher, die Saadjanische Uebersetzung des Hohenliedes ..... nebst einigen Bemerkungen zu Merx' Ausgabe derselben (S. 202—211); Prätorius, über den Einfluss des Accentes auf die Vocalentfaltung nach Gutturalen (S. 211—219); Vollers, das Dodekapropheton der Alexandriner (S. 219—272) — verreweg het meest uitvoerige stuk, vervolg op een in 1880 verschenen geschrift van den auteur over den Griekschen tekst van de laatste zes profeten van den bundel; doorloopende en, naar het mij toeschijnt, zeer nauwkeurige vergelijking van dien tekst met den Masoretischen, waarbij zoowel op hetgeen de éene meer heeft dan de andere, als op beider onderling afwijkende lezingen wordt acht gegeven; op de behandeling van Hozea en Amos zal in den vierden jaargang die van de nog overblijvende kleine profeten volgen; opmerkingen van Adler (S. 272), Hoffmann (S. 279 f.) en Meyer (S. 306—309) ter aanvulling of verbetering van vroegere opstellen; bijdragen van

Dr. J. G. Wetzstein ter verklaring van Joz. XIX : 34; Am. II : 13 (S. 273—279); vier brieven van wijlen F. Dietrich aan Delitzsch over de ware uitspraak van den naam יהוה, inzonderheid ter wederlegging van den vorm „Jahawah", waaraan Delitzsch in de eerste uitgave van zijnen Commentaar op de Psalmen de voorkeur had gegeven, maar dien hij later, vooral op grond van Dietrich's bezwaren, door Jahweh of Jahaweh heeft vervangen (S. 280—298); eindelijk een opstel van K. Budde, getiteld „ein althebräisches Klagelied" (S. 299—306). Men herinnert zich, dat Budde vroeger (Zeitschrift u. s. w. II : 1—52) den eigenaardigen vorm van de Israëlietische klaagzangen had in het licht gesteld. Daarop voortbouwende verdedigt hij thans de thesis, dat ons in Jer. XXXVIII : 22b zulk een klaaglied, door Jeremia niet gemaakt, maar overgenomen uit het gewone gebruik, is bewaard gebleven. Is daarbij — zoo zou ik willen vragen — wel genoeg gelet op den inhoud van het genoemde halve vers? Was het feit, dat iemand door zijne naaste vrienden medegesleept, in doodsgevaar gebracht en dan aan zijn lot overgelaten werd, onder Israël zóo alledaagsch, dat daarvoor een afzonderlijke klaagzang vervaardigd en in het gebruik opgenomen kan zijn geweest? Mijns inziens zijn zoowel de woorden als de gedachte van H. XXXVIII : 22b echt-Jeremiaansch en laat de profeet daar zijne eigene opvatting van het lot, dat Zedekia wacht, door de vrouwen zijner hofhouding uitspreken.

Met de eerste der daareven genoemde verhandelingen, die van Prof. A. Kamphausen te Bonn, hangt nauw samen een afzonderlijk geschrift van denzelfde: *Die Chronologie der hebräischen Könige. Eine geschichtliche Untersuchung* (Bonn, 1883). Het vraagstuk, welks oplossing hier wordt beproefd, is bekend. De regeeringsjaren, in het O. Testament aan de koningen van Israël en van Juda toegekend, komen noch onderling, noch met de vaststaande *data* der Assyrische in verband met de Babylonische chronologie overeen. Er zijn dus fouten ingeslopen of van den aanvang af onjuiste opgaven opgenomen. Hoe moeten die verbeterd en dus de werkelijke regeeringsjaren vastgesteld worden? Op die vragen geeft Kamphausen in zijne verhandeling en in de eerste helft zijner monographie antwoord.

Zonder afwijking van de overgeleverde cijfers kan, ook volgens hem, de ware chronologie niet worden hersteld, doch hoe minder in getal en hoe eenvoudiger de verbeteringen zijn, die men aanbrengt, des te grooter wordt de waarschijnlijkheid van het daardoor verkregen resultaat. Objecten van de critische bewerking zijn — gelijk K. met Ewald en Wellhausen aanneemt — niet de synchronismen der koningen van Israël en van Juda, die uit de opgaven hunner regeeringsjaren afgeleid en dikwerf willekeurig en onjuist zijn, maar die opgaven zelve, welke alleen op werkelijke overlevering berusten. Welnu, daarin maakt K. zes veranderingen, daar hij, in plaats van de oud-testamentische, aan Amazia 19, aan Uzzia 42, aan Achaz 20, aan Manasse 45, aan Menahem 3, aan Pekach 6 jaren toeschrijft; bovendien onderstelt hij nog, dat Jotham 15 jaren als mederegent zijns vaders en slechts 1 jaar alleen geregeerd heeft. Tot welke cijfers v. Chr. hij op die wijze komt, blijkt uit de tabel op S. 200 f. der Zeitschrift, S. 32 der monographie. Om daarvan althans eenig denkbeeld te geven deel ik mede, dat volgens die tabel David regeert 1017—978; Salomo 977—938; de dood van Joram van Israël en Ahazia van Juda valt in 843; de verovering van Samaria in 722, d. i. onder de regeering van Achaz (734—715) en niet van Hizkia (714—686); de val van Jeruzalem, eindelijk, in 586 v. Chr.

Men moet bij K. zelven nalezen, wat tot aanbeveling van deze gissingen en van het daardoor verkregen resultaat te zeggen is, o. a. (S. 33 ff.) hoe wel het overeenkomt met de opgaven van den ouderdom der koningen bij hunne troonsbeklimming. K. zelf maakt voor zijne verbeteringen geene aanspraak op zekerheid. Het hoogste wat haar kan worden toegekend is: eenvoud en innerlijke waarschijnlijkheid. En hierin kunnen zij de vergelijking met andere dergelijke pogingen niet alleen doorstaan, maar munten zij zelfs daarboven verre uit, b. v. boven het systeem van M. Duncker (Gesch. des Alterthums I, 5e Ausg.), waarbij de traditioneele cijfers veel menigvuldiger veranderingen ondergaan. — De bezwaren, die overblijven, behoeven nauwelijks te worden genoemd. De oorzaken van de ondersteldе fouten zijn niet aan te wijzen: waarom b. v. aan Menahem en Pekach 6 en 20 jaren zijn toegekend, in plaats van 3 en 10, blijkt vol-

strekt niet. Dientengevolge blijft de gissingen de schijn van willekeur aankleven: het kan zoo zijn, maar ook anders. Dit moge onvermijdelijk wezen, maar het blijft bedenkelijk. Toegevende — wat inderdaad niet te loochenen is — dat er vergissingen hebben plaats gehad, zou men om die reden kunnen afzien van pogingen om ze door tekstverbetering te herstellen. Ik zeg niet, dat dit verstandig zou zijn, maar ik kan mij begrijpen, dat men er toe komt. Wat mij aangaat, ik neem Kamphausen's tabel gaarne aan voor hetgeen zij waard is, d. i. voor eene zeer eerbiedwaardige poging om ons aanschouwelijk te maken, hoe de opeenvolging der koningen kan zijn geweest. — Ik zou dat met nog grooter vrijmoedigheid doen, indien niet één punt mij bijzonder bedenkelijk scheen, nl. de plaatsing van Samaria's val onder de regeering van Achaz. Is het waarschijnlijk, dat de auteur van Koningen, toen hij dien in Hizkia's 6de jaar stelde, verkeerd onderricht was? Is dwaling ten aanzien van eene bijzonderheid als deze aannemelijk?

De andere helft van Kamphausen's monographie is polemisch, gericht tegen de bewering, dat de opgaven van de regeeringsjaren der koningen niet op overlevering of op oude schriftelijke aanteekeningen berusten, maar kunstmatig zijn. Zij is het eerst uitgesproken door Krey in Hilgenfeld's Zeitschrift, 1877, S. 404—408; overgenomen en nader uitgewerkt door Wellhausen in Bleek's Einl. S. 264 f., maar vooral door Robertson Smith (verg. Theol. Tijdschr. 1882 bl. 648 v.). Krey grondt zijne stelling vooral op de onderlinge overeenkomst van vele cijfers, die hem te groot en te opmerkelijk schijnt, dan dat zij toevallig zou kunnen zijn, en die ons daarom verbieden zal de cijfers aan de historische werkelijkheid ontleend te achten. Wellhausen en Robertson Smith voegen daaraan toe, dat de sommen van de cijfers dikwerf ronde getallen zijn en wederom vaak zeer opmerklijk onderling overeenkomen, en leiden hieruit af, dat de chronologie van den koningstijd systematisch is, zoo goed als — zij het ook minder duidelijk dan — de opgave in 1 Kon. VI: 1 (Mas. tekst), dat er tusschen den uittocht uit Egypte en den tempelbouw $480 = 12 \times 40$ jaren zijn verloopen.

Ten aanzien van de bijzonderheden verwijs ik èn naar de

aangehaalde geschriften van de drie genoemde geleerden, èn naar Kamphausen's critiek. Deze schijnt mij over het geheel goed geslaagd. Hij toont aan, 1° dat de sporen van systematiek lang niet zoo talrijk en sprekend zijn, als wordt beweerd, ja dat sommige blijkbaar aan den auteur van Koningen worden opgedrongen; 2° dat nu en dan streng-historische en volkomen gewaarborgde cijfers, ook uit de nieuwere geschiedenis, evenzeer op elkander gelijken en bijeengeteld even merkwaardige uitkomsten opleveren, als die van de boeken der Koningen. Eene andere wederlegging dan deze is uit den aard der zaak niet te geven. Men kan niet aantoonen, dat de getallen in quaestie historisch moeten zijn. Men kan alleen beproeven den indruk te verzwakken, dien deze en die merkwaardige herhalingen van dezelfde cijfers en coïncidentiën gemaakt hebben en, nadat daarop gewezen is, ook op anderen kunnen maken. Welnu, dat doet Kamphausen doorloopend en soms allergelukkigst. Hij behoefde mij niet te bekeeren (verg. Theol. Tijdschr. 1882 bl. 649), doch hij zou het gedaan hebben, indien het noodig ware geweest.

Tegen den vorm van zijn betoog heb ik enkele bedenkingen, waaraan ik minder hechten zou, indien ik niet vreesde, dat ze ook bij anderen opkomen en hen wellicht verhinderen zullen het resultaat aan te nemen. Het betoog schijnt mij, vooreerst, te lang. K. beklaagt zich (S. 50), dat Krey en zijne opvolgers zich met zeer weinige bladzijden van de zaak afmaken. Niet ten onrechte. Maar vervalt hij niet in de tegenovergestelde fout, wanneer hij aan de wederlegging hunner hypothesen ± 60 SS. wijdt? Van meer gewicht is een tweede bezwaar: de verbinding van zijne critiek met de ontwikkeling van zijne eigene hypothese. Die verbinding is zeer eng. Eerst wordt (S. 7—15) met eenige sprekende voorbeelden aangetoond, tot hoe aardige „Spielereien" ontwijfelbare historische cijfers zich leenen. Dan volgt (S. 15—50) de poging tot ordening der chronologie van den koningstijd. Daarna worden de stellingen van Krey enz. in behandeling genomen (S. 50—104). Nu valt aanstonds in het oog, waarom K. zijne eigene hypothese die plaats aanwijst. Hij wil daarmede aantoonen, dat de cijfers van de boeken der Koningen over het algemeen in orde zijn, want zij leiden tot eene chronologie, die met

de Assyrisch-Babylonische overeenstemt. Maar — en ziethier mijn bezwaar — dit is slechts in het algemeen waar: om tot die overeenstemming te geraken, moeten wij de getallen zoowel van Israël als van Juda hier en daar wijzigen. Bijgevolg laat Kamphausen's hypothese, hoe goed ook in betrekkelijken zin, een niet geheel bevredigenden indruk achter en is dan ook hare uiteenzetting in zoover geen geschikte inleiding tot het betoog, dat S. 50 ff. wordt geleverd. Mijns inziens had eerst moeten zijn aangetoond, dat de cijfers van Koningen, in hun geheel genomen en behoudens de — hoogst natuurlijke — fouten, historisch zijn; daarna dat de bewering van het tegendeel slechts in schijn gegrond is; eindelijk dat de chronologie van den koningstijd door eenige weinige, immer onzekere, maar toch niet onaannemelijke emendatiën geheel in orde komt. Die volgorde schijnt mij èn uit logisch èn uit tactisch oogpunt boven die der monographie te verkiezen.

Doch genoeg om mijne ingenomenheid met Kamphausen's geschrift in het licht te stellen, want daarvan getuigen ook de bedenkingen, waarop mijn verslag uitloopt.

De nieuwe uitgave van Wellhausen's *Geschichte Israels* Band I behoeft niet uitvoerig te worden aangekondigd, zij moet alleen hartelijk welkom geheeten worden. Dat zij, vijf jaren na de verschijning van de eerste editie, noodig bevonden werd, is inderdaad een zeer verblijdend verschijnsel. De talrijke „wederleggingen", in de oude en de nieuwe wereld verschenen, schijnen de navraag naar het boek zelf niet verminderd te hebben. Als getuigenissen aangaande den machtigen indruk, door Wellhausen's meesterlijk betoog gemaakt, behouden zij hare waarde; voorzoover zij bedoelden tegenover hem de traditioneele beschouwing te handhaven, zijn zij niet geslaagd.

De nieuwe uitgave is over het algemeen weinig veranderd. De titel luidt nu: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, von J. W. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Band I. Daarmede wordt, volgens de Voorrede, aangeduid dat het eerste deel op zich zelf een geheel uitmaakt en dat het onzeker is (niet: of, maar) wanneer het tweede zal verschijnen. Plan en verdeeling hebben geenerlei wijziging ondergaan. Doorloo-

pend zijn kleine verbeteringen aangebracht en toevoegselen opgenomen, deels vruchten van Wellhausen's lectuur van Arabische historieschrijvers en dichters, deels in verband staande met de literatuur der laatste vijf jaren. Slechts één hoofdstuk is geheel omgewerkt, het derde van de 2de afdeeling („Geschichte der Tradition"), het achtste van het geheele werk, vroeger getiteld: *Pentateuch und Josua* (S. 311—376), thans: *Die Erzählung des Hexateuchs* (S. 310—384). Terwijl vroeger de vergelijking van Q en JE de punten van verschil en van overeenkomst één voor één deed uitkomen, zakelijk gerangschikt, nu en dan met uitweiding over deze en gene bijzonderheid, wordt die vergelijking thans eenvoudig naar de orde der verhalen in den Hexateuch ingesteld en komt dus eerst de „Urgeschichte", dan de „Patriarchengeschichte", eindelijk de geschiedenis van den Mozaïschen tijd en van de vestiging in Kanaän in behandeling. Het overzicht wordt daardoor veel gemakkelijker. Maar ook afgezien daarvan heeft de nieuwe bewerking groote waarde, inzonderheid de vergelijking van de „mosaische Geschichte" in Q en JE. Wat Wellhausen in zijn artikel „Israel" in de *Encyclopaedia Britannica* over dat tijdvak had geschreven, wordt hier eerst recht gestaafd door de analyse van de berichten der oudste, jongere en jongste oorkonden over Mozes en zijn werk en de daarop gebouwde aanwijzing van den gang der denkbeelden over de thora.

Ook in dezen nieuwen vorm vinde Wellhausen's boek vele lezers en werke het krachtig mede om de historische ontwikkeling van Israël's godsdienstig leven meer en meer te doen erkennen voor hetgeen zij is — niet de vrucht van de toepassing eener aprioristische theorie, maar de noodwendige gevolgtrekking uit de resultaten van de literarische en historische critiek.

De heer Dr. Ed Montet te Genève heeft — te Parijs, bij Fischbacher — in het licht gegeven: *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ* [1]. Nadat in het voorbericht de stand der quaestie blootgelegd en de noodzakelijkheid van een ver-

1) De prijs is 5 francs.

nieuwd onderzoek aangetoond is, wordt in de Inleiding gehandeld 1° over de bronnen (Apocriefen, Talmudische berichten, getuigenissen van profane schrijvers) en 2° over de afleiding van de namen „Pharizeër" en „Sadduceër". Ter verklaring van den oorsprong der beide partijen wordt daarna de historische weg ingeslagen, gelijk blijken zal uit de opschriften van de hoofdstukken: I. Le Judaïsme depuis l'exil jusqu'à Alexandre le Grand. Prêtres et scribes (p. 61—97); II. Le Judaïsme depuis Alexandre le Grand jusqu'aux Maccabées. Hellénistes et Assidéens (p. 98—147); III. La guerre de l'indépendance et l'établissement de la monarchie asmonéenne. Le parti politique et le parti religieux. Patriotes et fanatiques (p. 148—188). Nadat één hoofdstuk is gewijd aan „la guerre entre les partis pharisien et sadducéen sous Jean Hyrcan 1er" (p. 189—216), worden in H. V de godsdienstige beginselen en de leerstellingen van de twee partijen beschreven (p. 217—260). In H. VI wordt dan de draad der historie weder opgevat en deze voortgezet tot het tijdvak van Jezus (p. 261—319). Eindelijk wordt nog in enkele bladzijden de slotsom opgemaakt (p. 320—322) en in een Aanhangsel (p. 323—332) een drietal aanteekeningen medegedeeld, waarvoor in den tekst zelven geene plaats was.

Wat dit overzicht doet verwachten, wordt door het boek zelf bevestigd: wij ontvangen hier de ordelijk voorgedragen uitkomsten van een zeer nauwgezet onderzoek. Na den arbeid van de laatste 25 jaren behoeft het karakter en de oorsprong van de twee partijen niet meer ontdekt of voor het eerst in het licht gesteld te worden. De juiste opvatting daarvan is, na Geiger, vooral door Derenbourg en Wellhausen voorgedragen en mag geacht worden vast te staan. Dr. Montet betreedt dan ook het door hen aangewezen spoor. Maar zijn „Essai" is daarom nog geen overtollig werk. Het is, vooreerst, nog geenszins overbodig, de vroeger gangbare beschouwing van Sadduceïsme en Phariseïsme te bestrijden en daartegenover de nieuwere zienswijze te handhaven. Er zijn, ten andere, nog eenige twijfelachtige punten overgebleven, die door een vernieuwd onderzoek tot beslissing moeten worden gebracht. Aan beide eischen beantwoordt deze monographie, die dan ook in de literatuur over haar onderwerp eene eervolle plaats zal blijven innemen.

Het is mijn plan niet, thans over de Sadduceeën en de Phariseeën eene verhandeling te schrijven, en daarom onthoud ik mij van bespreking der bijzonderheden in Dr. Montat's „Essai", die mij toeschijnen òf uitdrukkelijke goedkeuring te verdienen òf tegenspraak uit te lokken. Maar wèl acht ik mij verplicht de aandacht te vestigen op een niet onbelangrijk verschil tusschen zijne voorstelling en die van de boven reeds genoemde voorgangers. De opmerkzame lezer heeft het reeds kunnen opmaken uit de inhoudsopgave, daareven medegedeeld. Brengt men de opschriften der hoofdstukken met elkander in verband, dan bemerkt men, dat daarin twee reeksen voorkomen, waarvan de termen telkens eene tegenstelling vormen. Tot de eerste reeks behooren: de priesters, de Hellenisten (of: Grieksch-gezinde Joden), de politieke partij, de patriotten, de Sadduceën; tot de tweede: de Schriftgeleerden, de Hasidîm, de religieuse partij, de dwepers, de Phariseën. Nu zijn, voor ieder die den tegenwoordigen stand der quaestie kent, de meeste dezer termen zonder verdere toelichting duidelijk. Afwijkend en bevreemdend is alleen de opneming van „de Hellenisten" in de eerste reeks. Wij zijn namelijk gewoon, deze buiten de lijn te plaatsen; hen te beschouwen niet als de voortzetting van de priesterlijke aristocratie der Perzische periode, noch ook als de rechtstreeksche voorgangers van de politieke en vaderlandslievende partij, aan welker hoofd de Hasmoneën stonden, maar veeleer als een uitwas, dat dan ook ten gevolge van de maatregelen van Antiochus Epiphanes en door den Makkabeeschen opstand werd afgesneden. Dr. Montet is het hiermede niet geheel eens en dus *deliberato consilio* van de gewone voorstelling afgeweken. Men zou zijn tweede hoofdstuk eene apologie van „de Hellenisten" kunnen noemen. Hij wijst er op (p. 132 sv.), dat de Grieksche beschaving kostbare elementen bevatte, die in het Judaïsme werden gemist en dus terecht door de Joden werden gezocht en opgenomen, zonder dat daaruit iets ten nadeele van hunne trouw aan den voorvaderlijken godsdienst mag worden afgeleid. Men doet, naar hij meent, den Hellenisten onrecht, wanneer men hen beoordeelt naar de afvalligen en naar personen als Jason en Menelaüs. — Ik geloof, dat dit juist is en dat M. wèl heeft gedaan met de aandacht te vestigen op deze — minder ge-

loochende, dan wel — verwaarloosde zijde van de zaak. Maar tevens komt het mij voor, dat hij gevaar loopt te vervallen in de tegenovergestelde fout. Er zijn, volgens hem, tweeërlei Hellenisten; dáárop had dan ook telkens moeten zijn gewezen; de afvalligen mogen de getrouwen niet doen vergeten, maar evenmin op hunne beurt vergeten worden.

Het zou de moeite nauwelijks waard zijn op dit ééne verschilpunt te wijzen, ware het niet dat het in meer dan ééne richting invloed had geoefend. Vooreerst op de beoordeeling van hen, die tegenover „de Hellenisten" stonden. Zij komen er bij Dr. Montet slecht af, juist omdat zij zich verzetten, niet tegen afval van het voorvaderlijk geloof of onverschilligheid daaromtrent, maar tegen elke verbinding van Judaïsme en Grieksche beschaving. Zeker, óók hiertegen, maar althans evenzeer tegen de verontreiniging en het prijsgeven van de door God geopenbaarde waarheid. Wie dit in het oog houdt, zal hun zelfs hunne bekrompenheid kunnen vergeven. — Ten andere wordt, ten gevolge van de eenzijdige hoogachting voor de Hellenisten, de Hasmoneesche partij als hunne erfgename voorgesteld. Dit is toch slechts ten halve waar. Mattathias en zijne zonen traden op als ijveraars tegen het Hellenisme. Toen zij en hun aanhang, de priesterlijke aristocratie (= de partij der Sadduceën), later met de Hellenen verbonden aangingen, was dit èn eene afwijking van hunne eerste gedragslijn èn een uitvloeisel — niet van gemoedelijke ingenomenheid met Grieksche kunst en wetenschap, maar — van louter-politieke berekening. Noemt Dr. Montet hen „le parti politique" en „les patriotes", dan is dit in het algemeen juist, maar — het mag vooral niet in idealen zin worden opgevat. Hunne politiek was vaak alles behalve verheven en hun patriotisme van de meest alledaagsche soort. Dit werkt natuurlijk terug op de waardeering van hunne tegenstanders. Wanneer zij „les fanatiques" en „le parti religieux" heeten, dan is dit wederom over het geheel conform met de werkelijkheid. Maar het verkrijgt eene gunstiger beteekenis, wanneer men bedenkt, van welk gehalte het patriotisme soms was, waarbij zij zich niet wilden aansluiten, en welke staatkunde zij somwijlen in naam van den godsdienst hebben bestreden.

Om kort te gaan: Dr. Montet schijnt de Sadduceën eenigs-

zins te idealiseeren en den Phariseën niet ten volle recht te doen Is dit waar wanneer men met hem de beide partijen uit het nationale oogpunt beoordeelt, het geldt *a fortiori* wanneer men het Judaïsme beschouwt als den moederschoot van een universeelen godsdienst, van het Christendom. De Pharizeën hebben het hunne gedaan om het Judaïsme aan die bestemming te doen beantwoorden. De Sadduceën daarentegen, in weerwil van hunne vatbaarheid voor vreemden invloed, hebben daaraan niet medegewerkt, veeleer, zoover het van hen afhing, de kiemen van het universalisme verstikt.

Deze enkele wenken beschouwe men als bewijs van de belangstelling, die Dr. Montet's „Essai” mij heeft ingeboezemd en die ik gaarne ook bij anderen zou opwekken. Ook voor hen, die meenen, dat hij zich van overdrijving niet vrijhoudt, mag zijne waarschuwing tegen eenzijdigheid niet verloren gaan.

Indien op 1 September eene aflevering van het Theol. Tijdschrift het licht had gezien, dan zou daarin allicht het handschrift van Deuteronomium, door Shapira uit Jeruzalem naar Europa gebracht, zijn ter sprake gekomen. Ons nommer van 1 November zou niet onvolledig zijn, indien het van dat gewaande overblijfsel uit de grijze oudheid in het geheel geen gewag maakte. Toch wil ik althans den titel afschrijven van het boek, dat Lic. Hermann Guthe te Leipzig aan Shapira's codex heeft gewijd en waarin de uitkomsten van zijn onderzoek — met schier al te groote nauwkeurigheid en volledigheid — worden medegedeeld: *Fragmente einer Lederhandschrift, enthaltend Mose's letzte Rede an die Kinder Israel, mitgetheilt und geprüft von* H. G. Mit einer autographirten Tafel (Leipz., 2 Mark). De belangstellende lezer wordt hier aangaande de kleinste bijzonderheden ingelicht en ontvangt bovendien een afdruk, in gewone Hebreeuwsche letters, van ongeveer twee derden van het HS., d. i. van al de stukken, die Shapira ter beschikking van Lic. Guthe had gesteld. Die afdruk is het merkwaardigste van het boek, want daaruit ziet men, welke vrijheden de falsarius zich ten aanzien van den tekst van Deuteronomium heeft veroorloofd, welke stukken hij weggelaten en van elders opgenomen, hoe hij aangevuld en gewijzigd en — welke fouten hij gemaakt heeft. Het is nog niet opge-

helderd, zelfs niet bij gissing te bepalen, wie zulk een bedrog als dit heeft gepleegd. In elk geval is den man thans eer genoeg bewezen en kan de volledige uitgave van zijn werk, door het Bestuur van het Britsche Museum aangekondigd, veilig achterwege blijven. — Men heeft gevraagd, waarom Lic. Guthe den uitslag van zijn onderzoek niet aanstonds openbaar gemaakt en zoo aan Dr. Ginsburg en anderen veel moeite bespaard heeft? Toch wel niet om de Engelsche palaeographen „er in te laten loopen", gelijk men heeft vermoed. M. i bewijst het boek van Lic. Guthe, dat hij zelf aanvankelijk aan de echtheid geloofd, althans aan de onechtheid getwijfeld heeft. Indien hij, gelijk Clermont Ganneau, aanstonds had gezien, dat het zgn. overoude HS. de onderste rand was van eene synagogale rol, dan zou hij zijne oogen minder vermoeid en reeds veel vroeger gesproken hebben.

Over het hoogst belangrijke boek van K. Budde, *die biblische Urgeschichte* (Gen. I—XII : 5) *untersucht*, in eene volgende aflevering meer!

A. K.

VARIA.

De Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers, schonk ons ook dit jaar een tal van belangrijke opstellen van uitheemsche en inheemsche theologen en letterkundigen. Wij ontvingen dit jaar het 3de en 4de Stuk van het derde Deel, en van het vierde Deel het 1ste en 2de Stuk. In elk Stuk vinden wij, onder de Rubriek „Leestafel", aankondigingen, mededeelingen en opmerkingen van Dr. Rovers, die niet minder dan de vertaalde en oorspronkelijke bijdragen tot deze Bibliotheek alle aandacht verdienen. Om iets te noemen, wijzen wij op „Het Christendom der eerste eeuw", een openbaren brief aan Dr. J. C. Matthes, waarin Dr. Rovers tegen het gevoelen van den Amsterdamschen hoogleeraar, dat er aanvankelijk tusschen de Joden, die na Jezus' leven den Messias nog bleven verwachten en de Joden die in Jezus als den verschenen Messias geloofden, geen vijandschap of verbittering, als waarvan de schriften van het N. T. berichten, zal bestaan hebben. Evenals Dr. van Manen deed in „de Hervorming", legt hier Dr. Rovers aan Dr. Matthes vragen en bedenkingen voor, die bewijzen, dat het gevoelen van Matthes nog wacht op een grondige critisch-historische verdediging.

Op nieuw zij deze Bibliotheek krachtig aanbevolen.

F. W. B. V. B.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Revue de l'histoire des religions, T. VII n°. 2. Michel Nicolas, Études sur Philon d'Alexandrie (second article). A. Kuenen, Judaïsme et Christianisme. J. A. Decourdemanche, Les légendes évangéliques chez les Musulmans. A. Bouché Leclercq, Les oracles Sibyllins (avant-propos, livre I). Chronique.

T. VII, n°. 3. E. Beauvois, l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental. Première partie: l'Elysée transatlantique. Maurice Vernes, Les débuts de la nation juive. Chap. 1er: Époque dite des Juges. Débuts de Saül. Dépouillement des périodiques. Chronique.

Mind n°. XXXI (July. 1883). H. Sidgwick, a criticism of the Critical Philosophy, II; K. Pearson, Maimonides and Spinoza; F. W. Maitland, Mr. Herbert Spencer's Theory of Society, I; Father Harper S. J., the Word. Notes and Discussions. Prof. Bain, Mind and Body; Carveth Read, on the English of „Ding-an-sich; F. H. Bradley, is there such a thing as pure Malevolence?; B. Bosanquet, our right to regard Evil as a Mystery; H. Sidgwick and Prof. Adamson, Kant's View of Mathematical Premisses and Reasonings. — Critical Notices. E. Wallace, Benn's Greek Philosophers; Adamson, Caird's Hegel; J. Burns Gibson, Rosmini's Origin of Ideas; W. Wallace, Vaihinger's Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft; F. Whittaker, Bolliger's Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik. New Books. Miscellaneous.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.